This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
53
.G35

Morris Library.

H. S. Morris
March 19, 1844

Princip und Methode

der

Philoſophie

mit beſonderer Rückſicht

auf

Hegel und Schleiermacher

dargeſtellt

von

Dr. Leopold George.

Berlin, 1842.
Verlag von E. H. Schroeder.
Unter den Linden 23. im Jagorſchen Hauſe.

Vorwort.

Die allgemeine Gährung, in welcher ſich das philoſophiſche Bewußtſein heut zu Tage befindet, zeugt dafür, daß etwas Neues ſich Bahn brechen will, indem das Alte den Geiſt nicht mehr befriedigt, und er die Schranken nicht dulden kann, die ihn mit den theuerſten Intereſſen des Lebens in Conflict bringen. Denn dahin iſt es allerdings gekommen, daß die Philoſophie von den verſchiedenſten Seiten her befehdet wird, und daß überall Steine zuſammengetragen werden, um ihrem Leben ein Ende zu machen; aber dieſer allgemeine Kampf gegen ſie hat nicht entbrennen können ohne ihre eigne Schuld, indem ſie ſelbſt eingegriffen hat in die heiligſten Rechte, und die Verachtung, die ſie gegen andre Gebiete bewieſen, nun auf ſie zurückfällt. Dem iſt aber nicht dadurch

abzuhelfen, wie man meint, daß man sie zurückweis't in die engern Grenzen, die sie ungebührlich überschritten hat, sondern vielmehr nur so, daß sie selbst einen höhern Flug nimmt und einen Standpunkt einzunehmen sucht, auf welchem sie die andern nicht mehr beschränkt, und deshalb auch nicht mehr beschränkt wird, sondern sich frei bewegt, indem sie die Rechte und die Freiheit Aller anerkennt.

Ergiebt sich nun aber so der Standpunkt, auf welchem die neueste Philosophie stehen geblieben ist, als ein unbefriedigender, über welchen hinausgegangen werden muß, so darf er doch nicht beiseite gelassen und bloß aufgegeben werden, sondern der Weg führt nur über ihn hinaus weiter fort. Er muß selbst in seiner ganzen Bedeutung erkannt und gewürdigt werden, um sicher zu sein, daß man nicht von der Höhe, auf welcher das Bewußtsein schon angelangt war, vielmehr herabfalle, anstatt höher hinaufzusteigen, und daß man nicht etwa einzelne Auswüchse abschneide, und damit glaube das Ganze vernichtet zu haben. Deshalb ist denn die Foderung gerecht, daß jede Polemik gegen das System, nicht gegen Einzelnes sich wende, sondern an der Wurzel beginne und die Methode angreife, auf welcher die ganze Philosophie ruht. Dies aber wird selbst nur mit rechtem Erfolge geschehen können, wenn man dieselbe nicht von einem fremdartigen Standpunkte aus betrachtet, sondern sich

mitten in sie hinein stellt, um sie aus sich selbst heraus zu widerlegen.

Die Hegelsche Methode beruht aber auf jener Dialektik, vermöge welcher jeder Begriff eine Negation hervorruft, durch welche er sich als einseitig ausweis't und über sich hinausgeführt wird; das System wird daher nur wahrhaft widerlegt werden können, wenn auch an ihm eine solche Negation sich herausstellt und als in der Methode selbst schon begründet aufgewiesen wird. Dieser reine Gegensatz gegen das Hegelsche System ist aber schon da, und wir glauben ihn in der Schleiermacherschen Methode und der darauf sich erbauenden Richtung der Philosophie entdeckt und seiner ganzen Schärfe nach dargestellt zu haben. Freilich ist die Bedeutung, die Schleiermacher auch als Philosoph hat, bisher nicht recht erkannt oder vielmehr verkannt worden, man hat nur seine Verdienste um die Reorganisation der Theologie gewürdigt, und seine Philosophie erst beachtet, um daraus seinen Standpunkt in jener aufzuklären, aber je mehr sein philosophischer Nachlaß das Gemeingut Aller werden wird, desto mehr wird auch hier die höchste Anerkennung ihm nicht versagt werden dürfen. Ich glaube, in diesen Untersuchungen, indem ich ihm diese hohe Stellung neben dem Heros der neuesten Philosophie vindicirte, so viel an mir ist, dazu beigetragen und dadurch die tiefe Verehrung an den Tag gelegt zu haben, die mich an den geliebten

Lehrer feſſelt, durch den ich zuerſt in die Tiefen der Philoſophie eingeführt wurde.

Aber dieſe hohe Verehrung hat mich nicht verblenden können gegen die Einſeitigkeit, in der er, der Hegelſchen Philoſophie gegenüber, befangen iſt. Hat Schleiermacher ſeine große Bedeutung im geraden Gegenſatz zu Hegel, ſo ſtehen auch beide in ihren Verdienſten um die Wiſſenſchaft gleich, und der höchſte Dank, den man gegen ſie abtragen kann, iſt der, beide Einſeitigkeiten aufzuheben und in einer höhern Einheit zu vermitteln. Dieſe Vermittelung iſt es aber auch, zu welcher die ganze Richtung der Zeit hinzuſtreben ſcheint. Freilich aber giebt es auch eine falſche Vermittelung, die der wahren gewöhnlich voranzugehen pflegt, und dieſe iſt es, welche in der Gegenwart um die Herrſchaft ſtreitet. Beruhen nämlich die Gegenſätze auf den Einſeitigkeiten, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß dieſe zuerſt erfaßt werden und ſich gegenſeitig durchdringen, wodurch aber gerade nur das Unwahre in ſeiner ganzen Nacktheit herausgeſtellt wird und der wahre Kern völlig verloren geht. Dieſe Richtung ſtellt ſich dar in den Schülern beider Männer, welche die äußerſten Conſequenzen ziehen, deren negative Alles vernichtende Tendenz alle tieferen Gemüther in Aufruhr bringen muß, und die natürlich von allen wahren Verehrern jener Heroen mit Abſcheu zurückgewieſen wird. Aber möge man nur nicht die Verantwortlichkeit für dieſe Extreme

einander aufbürden, und die Gehässigkeiten, die man selbst flieht und von sich abwehrt, den Andern zuschieben. Vielmehr muß die Thätigkeit Aller, denen die Wahrheit etwas Heiliges ist, mit der größesten Energie darauf gerichtet sein, die Unwahrheit zu bekämpfen und in diesem gerechten Kampfe das völlig abzulegen, was sie noch mit jener verbindet. Dann wird die wahre Vermittelung erreicht werden, die nur das Lautere und Reine in beiden Gegensätzen auffaßt und sich aneignet, und dadurch zu einer höhern Stufe im Bewußtsein der Wahrheit erhebt. Dies ist mein Streben in den vorliegenden Untersuchungen gewesen; möchte ich wenigstens in Etwas das hohe Ziel erreicht haben, das mir vorschwebte und welches auch nur aufgezeigt zu haben gewiß von Bedeutung für den Fortschritt der Philosophie sein muß.

Damit hat aber vorliegende Schrift sich überhaupt die allgemeinere Aufgabe gestellt, das Princip und die Methode zu suchen, mit welcher sicher ein System der Philosophie aufgeführt werden könne. Hegel glaubte die absolute Methode zu besitzen und gebrauchte sie als solche, ohne weiter einen Beweis dafür zu führen als die Aufstellung des Systems selbst nach derselben; aber daß ein System sich wirklich aufbauen läßt nach einer bestimmten Methode, ist noch nicht der Beweis für die Richtigkeit derselben, vielmehr zieht die unrichtige und einseitige Methode auch die Unrichtigkeit und Einseitigkeit des Systems

nach ſich. Deshalb war es von Wichtigkeit, durch beſondere Unterſuchungen über das Weſen der philoſophiſchen Methode ein feſtes Fundament zu gewinnen, das fähig wäre, ſich eine allgemeinere Anerkennung zu erwerben, damit dann, nachdem man ſich über den Grundbau geeinigt, auch das weitere Gebäude ohne bedeutenden Widerſpruch mit größerer Feſtigkeit vollendet werden könne. Dieſe Methode übergiebt der Verfaſſer hiemit einer gerechten Beurtheilung Aller, die auf dem Gebiete der Philoſophie eine Stimme haben, indem er der feſten Ueberzeugung iſt, daß der Widerſpruch wie die Beiſtimmung der Wahrheit förderlich ſein wird.

Berlin, den 17. Auguſt 1842.

Der Verfaſſer.

Die ganze alte Philoſophie hatte die Richtung auf die Principien der Dinge und des Wiſſens von ihnen; es kam ihr nicht ſowohl darauf an, den ganzen Inhalt der Wahrheit zu entwickeln, als überhaupt erſt zu beſtimmen, was Wahrheit ſei, im Gegenſatz zu allem Schein. Dies konnte nicht erreicht werden, wenn man nicht eine Urwahrheit auffand, von welcher jede einzelne abgeleitet werden könnte, und an der alles, was ſich als Wahrheit gäbe, ſeine Bewährung finden müßte. Nachdem man dieſes Princip zuerſt in der Objectivität der Natur geſucht und hier alle Stadien durchlaufen hatte, machten die Sophiſten dieſer Richtung ein Ende, indem ſie die Subjectivität des Menſchen als das Maaß aller Dinge aufzeigten, und in ihrer Skepſis die Unmöglichkeit einer nur von außen gegebenen Wahrheit geltend machten. Damit war dann freilich nicht, wie ſie geglaubt hatten, die Wahrheit überhaupt aufgehoben, ſondern nur die Andeutung gegeben, daß man ſie anderswo aufſuchen müſſe, nämlich eben im Menſchen, in der Sittlichkeit, und die Sokratiſche Schule ging nun darauf aus, indem ſie die Tugend zum Princip machte, zu beſtimmen, was ſie ihrem wahren Grunde nach ſei, und wie Alles nur in der Beziehung auf ſie Bedeutung habe. Ueber die Einſeitigkeit beider Richtungen hinaus, erhob ſich Platon zur Erkenntniß

des Absoluten, als des wahren Princips sowohl der Natur als des Sittlichen, und damit war das Höchste erreicht, was nach dieser Seite erstrebt werden konnte.

Die Wissenschaft wandte sich nun von der Erkenntniß des Princips der Dinge zu der Frage, wie wir zum Wissen derselben gelangen; Plato hatte die Dialektik nur als Kunst besessen und geübt, noch auf rein mythische Weise hatte er das ewige Sein der göttlichen Ideen in der menschlichen Vernunft und alles Erkennen nur als Erinnerung derselben behauptet; Aristoteles begann nun zuerst die wirkliche Bildung derselben nachzuweisen und damit die Principien des Wissens zu entwickeln, eine Tendenz, welche wir in der ganzen weiteren Entwickelung der alten Philosophie beibehalten sehen, bis sie endlich in jenen Skepticismus ausläuft, der, die Möglichkeit des Wissens läugnend, mit der Wahrscheinlichkeit sich zufrieden giebt. Aber auch hier war bei diesem nur negativen Resultate nicht stehen zu bleiben, vielmehr wies diese Skepsis, wie immer, nur auf einen neuen, höheren Aufschwung hin, den die Philosophie durch die Neuplatoniker nahm, welche erkannten, daß alle wirkliche Wahrheit nicht aus dem endlichen Verstande hervorgehen könne, sondern nur durch Offenbarung des Absoluten gewonnen werde. Wie Plato einst alle Wahrheit der Dinge in dem Absoluten fand, so war jetzt das Absolute auch als die Quelle alles Wissens der Wahrheit aufgezeigt, und damit das Ziel erreicht, welches der alten Philosophie gesteckt war.

Ein Bedürfniß wird nie gefühlt, ohne daß die Mittel zur Befriedigung desselben gegeben sind; so war auch die Offenbarung, auf welche die Neuplatoniker alles Wissen zurückführen zu müssen glaubten, gleichzeitig schon wirklich gegeben in dem Christenthum, das bereits in allen Theilen des

römiſchen Reichs feſte Wurzel geſchlagen, und ſeine weltüberwindende Kraft immer mehr zu beweiſen anfing. In ihm war die bisher verborgene Wahrheit für alle Zeiten aufgedeckt und in den heiligen Büchern für Jeden, der ſich zu ihr hingezogen fühlte, niedergelegt, es galt daher nicht mehr, ſie zu ſuchen und aufzufinden, ſondern nur, ſich ihr hinzugeben; aber der Menſch wollte dies göttliche Geſchenk nicht ſo ohne Weiteres annehmen, er wollte ſich deſſelben auch würdig machen, und fand nun in ſich den Drang, die ſo gegebene Wahrheit aus ſeinem eignen Geiſte auf's neue zu erzeugen, und dadurch den Glauben an dieſelbe zu einem Wiſſen von ihr zu erheben.

Hiemit nahm die Wiſſenſchaft eine ganz neue Richtung, nämlich die auf die Methode, wo ſie es nicht mehr mit dem Grunde der Wahrheit ſelbſt zu thun hatte, ſondern auf die richtige Ableitung derſelben ausging. In dieſer Beziehung hat die Methode eine zwiefache Aufgabe, einmal den richtigen Fortſchritt zu bewirken, um aus einem Gegebenen ein Neues zu entwickeln, und ſodann das ſo Gefundene zu ordnen und den Zuſammenhang deſſelben aufzuweiſen. Dies Ziel war der Scholaſtik des Mittelalters geſtellt, und ſie ſuchte es auf dem doppelten Wege zu erreichen, daß ſie einerſeits den von der Kirche überlieferten Glaubensinhalt zu beweiſen unternahm, andrerſeits durch ſcharfe Sonderungen die Begriffe näher zu beſtimmen und den ganzen Reichthum in dem Gebiete der Wahrheit zuſammenzuſtellen und durch Eintheilungen überſichtlich zu machen ſuchte. Je einſeitiger aber nun die Richtung auf die Methode verfolgt wurde, deſto mehr zeigte ſich, daß ſie als ſolche dem Inhalte fremd iſt und von der Wirklichkeit zu den leerſten Abſtractionen des Verſtandes abführt, weshalb denn auch nothwen-

dig der Nominalismus den Sieg über den Realismus davon trug. Es ſtellte ſich deutlich heraus, daß man auf dieſe Weiſe Alles zu beweiſen im Stande wäre, je nachdem man von dieſen oder jenen ſelbſtgemachten Prämiſſen ausging, in denen ſchon der ganze Gehalt des zu Beweiſenden enthalten war, und daß ſomit darin kein Kriterium für die Wahrheit des Erkennens enthalten ſei. Die in's unendlich Kleine gehenden Unterſcheidungen und Theilungen der Begriffe waren eben ſo viele Beweiſe der Willkür, mit welcher der Verſtand in die leer gemachten Vorſtellungen einen ſelbſtgeſchaffenen Inhalt hineinlegen wollte und damit den in der Wirklichkeit gegebenen Zuſammenhang nur zerriß und zerſplitterte, ſtatt die innere Verknüpfung deſſelben aufzufinden.

So hatte die Scholaſtik mit allen ihren ſubtilen Diſtinctionen und ihren weit entwickelten Folgerungen vergeblich die Wahrheit zu erhaſchen geſucht, ſondern nur immer weiter und weiter ſich davon entfernt. Vom kirchlichen Glauben war ſie ausgegangen, und ihn zu ſtützen durch ein ſelbſtſtändiges Gebiet des Erkennens war ihr Ziel; aber mit der dadurch geübten und entfeſſelten Kraft des Verſtandes war das Fundament ſelbſt zerſtört und Alles wieder dem Zweifel Preis gegeben worden. Kein Wunder, daß ſich der menſchliche Geiſt von dem ſo in Verruf gekommenen Gebiete abwandte und auf einem andern Wege einen neuen Inhalt zu erlangen ſtrebte, an dem es ſich mehr zu verlohnen ſchien, alle Kräfte zu ſetzen. Seitdem Bako von Verulam in den Geheimniſſen der Natur ein neues würdigeres Feld der Erkenntniß aufſchloß, war der bisherigen Richtung ein Ziel geſetzt; denn hier war mit der bloßen Methode nichts anzufangen. Der Macht der Wirklichkeit gegenüber mußten die leeren Abſtractionen des Verſtandes in ihrer ganzen Dürftigkeit er-

ſcheinen, es galt nun in die Werkſtätte der Natur einzutreten und in angeſtrengter, mühevoller Arbeit ihre Kräfte ihr zu entlocken und ſich die Herrſchaft über dieſelben Schritt für Schritt zu erkämpfen. Dadurch wurde ein neuer gewaltiger Inhalt zu Tage gefördert, vor welchem ſich zunächſt der menſchliche Verſtand zu demüthigen hatte, der aber auch nothwendig dem Wiſſensdrange des Geiſtes neue Nahrung geben mußte, um in die tiefſten Tiefen dieſes rieſenhaften Organismus einzudringen und ihn der Macht des Gedankens zu unterwerfen.

So aber ſchien man wieder auf den Anfang zurückgewieſen, es ſchien von neuem die Aufgabe geſtellt, die Wiſſenſchaft zu begründen, es galt, von neuem die Principien der Philoſophie zu ſuchen. Doch nicht hatte ſie den Jahrhunderte langen Weg vollbracht, um wiederum von vorn anzufangen. Das Princip, das gefunden werden ſollte, konnte nicht, wie es in der alten Philoſophie geweſen war, allein das Ziel ſein, der Punkt, bei dem man ausruhen durfte, wenn man bei ihm angekommen war, ſondern es ſollte gerade nur der Anfang einer Entwickelung ſein, von dem aus man vermittelſt der wahren Methode den ganzen Inhalt des Wiſſens abzuleiten im Stande wäre. Dies aber iſt das Syſtem, und darin iſt die Aufgabe bezeichnet, die der neuern Philoſophie nunmehr geſtellt iſt, das wahre Syſtem zu ſuchen und das Denken in dieſem zur Ruhe kommen zu laſſen. Nicht mehr bloß von einem irgend wie gegebenen Inhalte aus zu dem einen nothwendigen Principe hinzuſtreben, oder von einem zufälligen Anfangspunkte aus neuen Inhalt ſich zu erwerben iſt jetzt der Zweck des Denkens; die Philoſophie hat die giganiſche Arbeit über ſich genommen, ſich den nothwendigen Stützpunkt zu ſchaffen, wo ſie den allgewaltigen Hebel ihrer Methode einſetzen könnte, um da-

mit den unendlichen Stoff des Wiſſens zu bewältigen, jeden Bauſtein an ſeine Stelle zu rücken und zu einem in ſich feſten Gebäude zuſammen zu fügen, in welchem jedes Einzelne durch das andre und das Ganze gehalten und getragen wird.

In dem Syſtem aber iſt Princip und Methode nicht mehr etwas einander Gleichgültiges, ſondern beide ſtehen in der innigſten Verknüpfung, ja eins iſt nur die Kehrſeite des andern. Das Princip ſchließt die Methode ſchon in ſich, wie der Keim die Pflanze, die ſich aus ihm entwickeln ſoll, und die Methode iſt nicht bloß eine Leiter, die man an das Princip wie an eine Scheuer anlegt, um ſie ihres Inhalts zu entleeren, und die damit auch bei jedem andern auf gleiche Weiſe angewendet werden könnte, ſondern ſie iſt die innere Entfaltung des Princips ſelbſt, ſo daß in dem ganzen geſchloſſenen Syſtem nichts anderes zur Erſcheinung kommt, als was der Möglichkeit nach in dem erſten Anfangspunkt ſchon enthalten iſt. Damit hängt dann natürlich auch die Foderung zuſammen, die an das Denken gemacht wird, jede Willkür abzuſchneiden, und ſich mit aller Selbſtverläugnung in die Sache ſelbſt zu verſenken und dieſe gleichſam für ſich denken zu laſſen. Dieſe Foderung hat die Zeit ſelbſt aufgeſtellt, die neueſten Syſteme der Philoſophie haben ſie mit dem beſtimmteſten Bewußtſein erkannt, es fragt ſich nur, wie ſie derſelben treu geblieben und wie weit ſie das ſich ſelbſt geſtellte Ziel erreicht haben? In der Beantwortung dieſer Frage muß der Schlüſſel für das wahre Verſtändniß und die richtige Beurtheilung ihres Philoſophirens liegen.

Aber mit der Frage nach dem wahren Princip und der richtigen Methode verknüpft ſich auch zugleich eine andere, welche ebenfalls die neuere Philoſophie charakteriſirt, die

nämlich, wie das Denken überhaupt zu ſeinem Inhalt gelange, was der Inhalt deſſelben ſei und welche Grenzen es in dieſer Beziehung anzuerkennen habe. Dieſe iſt eigentlich von der Hauptfrage nicht verſchieden; denn mit dem Princip iſt man ſchon in dem Inhalte drin, und mit der Methode iſt auch das Mittel gegeben, ihn ſich anzueignen, das durch ſie geſchaffene Syſtem aber zieht von ſelbſt die Grenzen um das Gefundene, außer welchem es nichts mehr ſeinem Gebiete Angehöriges anerkennt. Damit iſt aber die Wichtigkeit einer ſelbſtſtändigen Unterſuchung über das wahre Princip und die eigenthümliche Methode der Philoſophie dargelegt, um durch dieſelbe ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem der Wahrheit anzubahnen, in dem alle früher vereinzelten, im Gegenſatze ſtreitenden Kräfte ſich verſöhnen und zu gemeinſamen Fortſchritte ſich vereinigen könnten. Kant ſah mit Betrübniß, wie in allen andern Wiſſenſchaften, Alle, des einen Ziels ſich bewußt, in gleichem Anlaufe daſſelbe zu erringen ſuchen, und wie in ihnen, indem jeder einen Theil des Geſchäfts übernimmt, durch die Theilung der Arbeit Großes und Gewaltiges erreicht wird, während in der Philoſophie Alles ſtreitig iſt und der Wegweiſer mangelt, der in der Wüſte die feſten Orte bezeichnen möchte. Seine Kritik ſollte daher das Feld durchmeſſen und feſte Punkte abgrenzen, um die man ſich vereinigen könnte. Aber die willkürlich geſteckten Grenzen hat der Geiſt nicht innehalten wollen, in ſeiner entfeſſelten Kraft hat er einen hemmenden Pfahl nach dem andern ausgeriſſen, um in um ſo kühnerem Fluge alle Grenzen hinter ſich zu laſſen; da ſind denn die Bahnen um ſo weiter aus einander gegangen und die Geiſter können ſich nicht wiederfinden in der unendlichen Weite. Und dennoch muß es ein Ziel geben, in dem der menſchliche Geiſt zur Ruhe kommen kann, und einen Weg, auf dem es zu erreichen

iſt, und in welchem alle, auch die verſchiedenſten Bahnen zuſammentreffen müſſen. Wie ſollte es alſo nicht die erhabenſte und edelſte Aufgabe ſein, die das Denken immer von neuem wieder aufnimmt, beides aufzuſuchen und an die Löſung dieſes Grundproblems alle Kraft und Anſtrengung zu ſetzen, wäre es auch nur auf die Hoffnung hin, daſſelbe in größerer Beſtimmtheit hinzuſtellen und dadurch zu immer neuer Kraftentwickelung aufzufodern!

Das Princip der Philoſophie.

Jede Wiſſenſchaft leidet an der Schwierigkeit, einen Anfang zu gewinnen, da die ganze Entwickelung von dieſem Anfange abhängig iſt, derſelbe aber doch der Wiſſenſchaft gemäß genommen werden ſoll; er ſetzt ſo dieſe als ſchon gewußt voraus, und doch kann ſie nur aus ihm entſtehen. Dies führt darauf, daß überhaupt kein abſoluter Anfang zu machen iſt, vielmehr immer ſchon an Gegebenes angeknüpft werden muß. Bei jeder andern Wiſſenſchaft iſt es nun immer möglich, ſie an die ihr verwandte anzulehnen und zuletzt ſich auf die allgemeine Wiſſenſchaft, die Philoſophie, zu berufen, die für die einzelne einen beſtimmten Ort in ihrem Syſteme haben muß. Wie ſteht es nun aber mit dieſer ſelbſt? In ihrem Begriffe liegt es, alles Wiſſen in ſich zu ſchließen und aus ſich zu produciren, ſie kann alſo außer ihr keines ſetzen, durch welches ſie ſich begründen könnte, ſondern, wenn ſie ſich nicht von vorn herein aufgeben will, muß ſie ganz voraussezzungslos beginnen, und einen Begriff an die Spitze ſtellen, der, an und für ſich gewiß und von Allen zugeſtanden, keiner weitern Begründung bedarf.

Andrerſeits aber kann doch auch die Philoſophie nicht abſolut beginnen, ſie ſchließt ſich vielmehr immer ſchon an ein gegebenes Denken an und ſetzt dieſes voraus. Nicht allein entwickelt ſie ſich, wie jede Wiſſenſchaft, in der Zeit auf eine geſchichtliche Weiſe, und ruht daher auf den Schultern der Vergangenheit, ſondern auch in jedem Einzelnen knüpft ſie nur an ein mehr oder minder verworrenes empiriſches Wiſſen an; wie alſo ſoll ſie unter allen dieſen Vorausſetzungen zu einem vorausſetzungsloſen Anfange gelangen? Ja, ſehen wir näher zu, ſo ſcheint dieſe Foderung an ſich ſchon einen unvermeidlichen Widerſpruch in ſich zu tragen; nicht allein, daß wir uns, ehe wir an's Philoſophiren gehen, immer ſchon in einem lange fortgeſetzten Denkproceſſe befinden, wodurch der Realität nach ein abſoluter Anfang unmöglich gemacht wird, die Aufgabe der Vorausſetzungsloſigkeit beſteht nicht blos darin, rein von vorn zu beginnen und gar nichts vor ſich zu haben, ſondern es liegt in ihr auch der poſitive Sinn, mit Bewußtſein jede unwahre Vorausſetzung auszuſchließen, da ſonſt der willkürliche Anfang ſelbſt ſchon eine ſolche in ſich enthalten könnte. Hiemit aber führt die Foderung einer abſoluten Vorausſetzungsloſigkeit ſelbſt auf die Nothwendigkeit eines Denkens, das jenem als Vorausſetzung vorhergehen muß. Auf dieſer Spitze angelangt, ergiebt ſich aber ſogleich auch die Auflöſung des ſcheinbaren Widerſpruches. Wird die Aufgabe nur ſo negativ gefaßt, daß ſie jedes vorhergegangene Denken ausſchließt, ſo iſt ſie nicht nur eine unmöglich zu realiſirende, ſondern auch eine in ſich widerſinnige, vielmehr kann ſie nur verlangen, daß das vorangehende Denken zum Bewußtſein über die möglichen Vorausſetzungen gelange und dieſelben als unhaltbare aufzeige und negire. In dieſer Hinſicht alſo ſetzt die Philoſophie ſchon

eine gewaltige Arbeit des Denkens voraus, das sich abgemüht haben muß mit dem schweren Stoff, um zuletzt zu der Einsicht zu gelangen, wie es mit demselben in dieser Gestalt nichts ist. Das Resultat dieser Arbeit ist dann die reine Wissenschaft des Zweifels, der Skepticismus, der mit Bewußtsein allen leeren Voraussetzungen ein Ende macht, und damit der wahren Wissenschaft die Bahn bricht.

Der Begriff des Zweifels wird zwar häufig in einem Sinne genommen, in welchem er sich muthwillig jeder Erkenntniß entgegensetzt und dann auf einer sittlichen Corruption beruht. Es ist einerseits die Schwäche, welche in dem Fehlschlagen eigner einzelner Gedankenproductionen an der Gewinnung der Wahrheit überhaupt verzweifelt, und so alles Denkens sich lieber begiebt und mit der Gedankenlosigkeit sich befriedigt, oder es ist andrerseits das Zurückschrecken vor der Wahrheit, welche sich mit der eignen Selbstsucht nicht verträgt, die daher gern die Augen so viel wie möglich vor ihr verschließen möchte und in dem Taumel des Zweifels sich selbst den Weg zur Besinnung versperrt. Von dieser Art des Skepticismus kann hier nicht die Rede sein, wo derselbe einen wissenschaftlichen Standpunkt und nothwendigen Durchgangspunkt zum wahren Wissen bezeichnen soll. In diesem Sinne ist er mit der vollsten Kraft seines Denkens auf die Wahrheit gerichtet und kämpft nur gegen die Verunstaltungen und Einseitigkeiten derselben an, indem er die Widersprüche in dem unvollkommenen Denken nachweist und den Schein des Wissens aufdeckt. So ist er zunächst reine Kritik, welche, im tiefsten Innern des Bewußtseins das Bild der Wahrheit tragend, es in den einzelnen Erscheinungen nur verzerrt wiederfindet und daher von denselben sich abwendet. Aber indem diese selbst in sich nur ein Bild, nicht

den bestimmten Begriff hat, bringt sie es immer nur zu dem negativen Resultat, wohl zu erkennen, was die Wahrheit nicht ist; was sie ist, bleibt ihr dagegen stets verborgen, und so beruhigt sie sich dann bei diesem Aufzeigen der Widersprüche und giebt das Finden des Ziels auf. Da kommt dann der Skepticismus zuletzt zu dem Extrem, daß er selbst, an der Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit verzweifelnd, behauptet, wie auch sein eigner Satz, daß die Wahrheit nicht erkennbar sei, nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könne, und es hilft dann nichts, ihm seinen innern Widerspruch, zu dem er so gelange, vorzuhalten, da er von demselben eben so überzeugt ist, und nur die Möglichkeit läugnet, über denselben hinaus zu gelangen. Er ist damit nur in seiner eignen Consequenz und kann sich nicht dadurch widerlegt finden; die einzige Widerlegung ist nur die wirkliche Aufstellung eines Systems, gegen das er nichts einzuwenden vermag, weil es mit Nothwendigkeit sich ableitet von einem ersten Begriff, der von der Art ist, daß an ihm seine Waffen sich abstumpfen und seine Macht sich bricht.

Von dem bisher Gesagten aus begreift sich die Foderung, die häufig aufgestellt worden ist, daß die Wissenschaft mit dem Zweifel selbst anzufangen habe. Soll dies so viel heißen, daß sie ihn mit sich hinübernehmen müsse, um gleichsam an ihm eine immerwährende Cautel zu haben gegen das Eindringen unbefugter Voraussetzungen und falscher, unberechtigter Gedanken, so hat die Wissenschaft damit noch nicht ihren eigenthümlichen Boden gewonnen, auf dem sie sich, keiner andern als ihrer eignen Macht vertrauend, frei bewegen kann; sie ist dann immer noch in den Fesseln des Zweifels, von dessen Kritik sie sich in die rechten Bahnen leiten lassen will, ohne zu bedenken, daß sie damit wieder in das

Gebiet deſſelben zurückfällt, anſtatt ſich in eine Sphäre zu erheben, zu welcher ſeine Macht nicht hinanreicht. Nicht die Wahrheit iſt ihr eigentliches Ziel, auf das ſie geraden Weges muthig losgeht, ſondern immerwährend weicht ſie nach beiden Seiten aus, um gegen die Unwahrheit ihre Schläge zu führen, und Bollwerke und Dämme gegen den Irrthum aufzuwerfen. Aber damit verſplittert ſie nur ihre Kräfte und verliert das wahre Ziel aus dem Geſichte. Die feindlichen Mächte verſperren auch hier nicht die grade Straße, ſondern, nur ſeitwärts lauernd, überfallen ſie Jeden, der vom rechten Wege abkommt, und zwingen ihn zu einem Kampfe, der, wenn auch der Sieg nicht zweifelhaft bleiben ſollte, doch den ununterbrochenen Fortſchritt hemmt. Dadurch vorſichtig gemacht, ſtellt ſie dann nach allen Seiten Wachen aus, und markirt das ſichere Gebiet durch Grenzpfähle und Wegweiſer; aber in dieſer Thätigkeit, die gerade ſenkrecht auf die eigentliche wahre Richtung der Bewegung ſteht, bleibt ihr der Gegenſtand, der erreicht werden ſoll, ewig fern. Sie weiß wohl, daß es einen ſolchen giebt, ja daß die Bahn, die ſie ebnet, auch am Ende zu demſelben führt, aber ſie ſchaut ihn nie, weil ihr Blick immer nach einer andern Seite gekehrt ſein muß. Ihr Thun iſt ganz löblich und für die Vorbereitungen von großer Wichtigkeit, aber es ſteht nur im Dienſte eines Höheren, der hernach frei und ungehindert die Heerſtraße betritt, und ſicher vor aller Gefahr, ohne ſeitwärts zu blicken, fortſchreitet.

Eben ſo wenig führt es aber zum Ziel, wenn man zwar den geraden Weg verfolgt, aber den Zweifel als hemmende Laſt mit ſich nimmt, wo er dann die urſprüngliche Kraft neutraliſirt und die Bewegung ſo verringert wird, daß der Endpunkt, in unendlicher Ferne liegend, nie wirklich erreicht

iſt, und in welchem alle, auch die verſchiedenſten Bahnen zuſammentreffen müſſen. Wie ſollte es alſo nicht die erhabenſte und edelſte Aufgabe ſein, die das Denken immer von neuem wieder aufnimmt, beides aufzuſuchen und an die Löſung dieſes Grundproblems alle Kraft und Anſtrengung zu ſetzen, wäre es auch nur auf die Hoffnung hin, daſſelbe in größerer Beſtimmtheit hinzuſtellen und dadurch zu immer neuer Kraftentwickelung aufzufodern!

dern ihm Preis zu geben, bis zuletzt ſich ein Begriff ergäbe, gegen den der Zweifel nicht mehr aufzukommen vermöchte. Aber daß ein ſolcher je zu finden ſei bei einem ſolchen Verfahren, muß an und für ſich höchſt unwahrſcheinlich erſcheinen; denn der Zweifel wächſt gleichmäßig mit der fortſchreitenden Macht des Denkens, wie ſollte es einen Schlußpunkt geben, wo derſelbe überwunden wäre? Der Weltgeiſt mit ſeiner negirenden Kraft ſchreitet ohne Ende fort, wie ſollte der einzelne Geiſt, wenn er ſich in ſeine Macht begiebt, das Ende erreichen? Seine endliche Kraft ermattet zuletzt, und er kann nicht mehr den folgenden Zweifel denken, der auch den letzten Begriff wie alle frühern aufzulöſen beſtimmt iſt. Bemerkt er ihn ſo nicht, ſo kann er zwar glauben, am Endziele angelangt zu ſein, aber er ſieht nur ſein eignes Syſtem für dieſes an, und der Zweifel, der damit außerhalb deſſelben auftritt, vernichtet es, wie alle frühern. Und wollte man nun weiter auf der angefangenen Bahn fortſchreiten und den Kampf mit neuer Kraft aufnehmen, um auch die neuen Zweifel zu überwinden, ſo würde man ſich allmälig allerdings dem Ziele immer mehr nähern, aber der Gegenſtand, den man dort erwartet, bliebe doch ewig verborgen. Denn wie bei dem früher gezeichneten Standpunkte der Blick immer zur Seite gerichtet war, ſo ſchaut er hier nur rückwärts, und ſieht nichts als den zurückgelegten Weg, aber nicht das Ziel; und ſelbſt am Ziele angekommen, würde er nur auf ſein eignes Fahrzeug hinſtarren, anſtatt umzulenken und in die Pforte des Heiligthums einzugehen, in dem erſt der wahre Gegenſtand ſeiner Sehnſucht zu finden iſt.

Dies iſt aber die nothwendige Folge, wenn der Zweifel als ſolcher in das Syſtem hineingenommen wird. Die Philoſophie ſetzt ihn voraus, aber mit ihrem erſten Begriffe

muß ſie ſchon über ihn hinaus ſein, ihre ganze Entwickelung muß in dem Gebiete der Wahrheit ſtehen und damit der ganze Verlauf über allen Zweifel erhaben ſein. Deshalb muß ſie nicht, wie der erſte Standpunkt, bei jedem Schritt in Furcht ſein, daß die Unwahrheit eindringen möchte, und ſich erſchöpfen in Aufſtellung von Cautelen und Kriterien, die nur Negationen, keine Poſitionen geben, durch welche man der Wahrheit näher käme, aber auch eben ſo wenig ſich in Kampf mit ihm einlaſſen, um ihren Inhalt als Beute ihm zu entreißen, ſondern ein Gebiet ſuchen, welches von Anfang an vor ſeinen Angriffen ſicher geſtellt und ſeiner vernichtenden Gewalt entzogen iſt. Die Mathematik hat nur dieſe Evidenz, weil ſie den Zweifel gar nicht aufkommen läßt und ſomit eigentlich nichts von ihm weiß; auch die Philoſophie kann nur zu derſelben Klarheit und Beſtimmtheit des Wiſſens gelangen, wenn ſie in ihrem Gebiete ihm kein Feld mehr einräumt und die Möglichkeit deſſelben vergeſſen läßt.

Doch ehe wir nun ſelbſt ein ſolches Princip, das über den Zweifel hinaus iſt, aufzufinden verſuchen, müſſen wir noch näher den Ausgangspunkt des Hegelſchen Syſtems in's Auge faſſen, um daran zu ſehen, wie in demſelben der Zweifel nicht überwunden, ſondern ſelbſt zum abſoluten Anfange gemacht wird.

Keiner fühlte mehr als Hegel die Aufgabe der Philoſophie, rein vorausſetzungslos zu beginnen, und daher einen Begriff an die Spitze zu ſtellen, der, an ſich evident, keiner weitern Begründung bedürfe. Ein ſolcher Begriff konnte aber eben deshalb keinen Inhalt enthalten, da jeder Inhalt eine Ableitung erfordert hätte; es ſollte daher mit einem ganz Inhaltsloſen, durchaus Leeren angefangen werden, und als ſolches ſtellte ſich das abſtracte reine Sein dar. In

dieſem Fehlgriff, läßt ſich behaupten, iſt die Wurzel der Krankheit, die das ganze Syſtem drückt. Hegel hat zuerſt mit der größeſten Energie die Unwahrheit der abſtracten Begriffe aufgezeigt und eine Kluft befeſtigt zwiſchen dem abſtracten Denken des Verſtandes und dem ſpeculativen der Vernunft, dennoch beginnt er mit der abſtracteſten aller Vorſtellungen, und dadurch wird der ganzen Wiſſenſchaft das Geſchäft auferlegt, die an den Anfang geſtellte Abſtraction zu bekämpfen, allmälig immer mehr und mehr Inhalt hineinzulegen und ſo zu immer concreteren Begriffen zu gelangen. Damit aber ſteht die ganze Wiſſenſchaft eigentlich außerhalb des Gebietes des eigentlichen Wiſſens in dem wahren Sinne des Wortes, den der Meiſter ſelbſt beſtimmt genug aufgeſtellt hat; denn höchſtens der letzte Begriff, in welchem alle Abſtraction aufgehoben iſt, entſpricht vollkommen der Foderung, dieſer aber iſt nichts Anderes, als der Standpunkt des Syſtems ſelbſt, in dem alle frühern Begriffe als unwahr vernichtet und aufgehoben ſind, der alſo keinen andern Inhalt hat, als dieſe Reihe der allmälig verſchwindenden Abſtractionen.

Was aber iſt nun näher der Charakter des Abſtracten? Je mehr ich von den unterſcheidenden Merkmalen der Dinge abſehe und nur die gemeinſamen in die Anſchauung mit aufnehme, deſto mehr geht der eigenthümliche Inhalt verloren, die Prädicate, die ihm beigelegt werden können, werden immer geringer, bis endlich in dem abſtracteſten Begriffe des Seins alle Prädicate überhaupt aufhören und das reine Subject übrig bleibt. Nun aber liegt die ganze Kraft des Zweifels in ſeinem Gegenſatze gegen das Urtheil, mit der Aufhebung aller Prädicate und der Aufſtellung eines reinen Begriffs, von dem kein Urtheil gebildet werden kann, iſt daher dem Zweifel aller Boden genommen und es ſcheint hiemit

der Foderung vollkommen genügt, mit einem Begriffe anzufangen, gegen den der Zweifel nichts mehr vermag, und der deshalb vollkommen evident ſein müßte. Aber das iſt nur eine arge Täuſchung. Denn damit iſt der Zweifel nicht überwunden, daß man ihm das Material entzieht, an dem er ſich äußern kann, ebenſo wenig, wie es hilft, ſich von der Welt zurückzuziehen, um ſich von der ihr anklebenden Sünde zu befreien. Vielmehr iſt gerade hier die Macht des Zweifels auf der höchſten Stufe, indem ein ſolcher abſtracter Begriff die Frucht der ſiegenden Skeptik iſt, die alle Prädicate, die man dem Subjecte beilegen könnte, vernichtet. In dieſem Sinne beginnt daher das Syſtem, wie oben bemerkt worden iſt, mit dem abſoluten Zweifel ſelbſt.

Doch während aller Inhalt ſo dem Zweifel willig Preis gegeben wird, ſcheint doch eben das Subject ſelbſt, der reine Begriff, über allen Zweifel erhaben, und damit beſonders zum Anfangspunkt eines Syſtems geeignet. Aber auch hier iſt nur eine neue Täuſchung. Denn daraus, daß etwas nicht bezweifelt werden kann, folgt noch gar nicht ſeine Evidenz; entzieht es ſich durch ſeine Prädicatloſigkeit der Beurtheilung, ſo iſt damit auch die Möglichkeit aufgehoben, über die Wahrheit oder Unwahrheit etwas Näheres zu beſtimmen, vielmehr iſt es vollkommen dagegen indifferent. Je mehr die Prädicate eines Subjects in ihrer ganzen Vollſtändigkeit gegeben ſind und je mehr daher der Begriff concret iſt, deſto mehr kann der Zweifel dagegen auftreten, und erſt dann tritt die Wahrheit klar hervor, wenn er nichts gegen den vollen Gehalt auszurichten vermag. Es ergiebt ſich daher mit der größeſten Beſtimmtheit ſchon hieraus, daß ein abſtracter Begriff auf keine Weiſe ſich zum Ausgangspunkt des Syſtems eignet.

Aber es läßt ſich eben ſo beſtimmt nachweiſen, daß, weit entfernt vorausſetzungslos zu beginnen, ein ſolcher Anfang eine abſolute Vorausſetzung in ſich ſchließt. Die ganze Abſtraction beruht auf jener Abſonderung alles Inhalts; der Begriff des reinen Seins kann daher auch nur in ſeiner Eigenthümlichkeit feſtgehalten werden durch die Ausſchließung jenes Inhalts, und ſomit hängt dieſer in ſeiner ganzen Fülle ſtillſchweigend daran, und bildet ſeine nothwendige Vorausſetzung. Dafür zeugt auch ſogleich der Fortſchritt, der von dieſem reinen Sein aus gemacht wird; denn nur im Hinblick auf dieſen möglichen Inhalt, von dem vorher abſtrahirt worden iſt, kann geſagt werden, daß dieſes Sein gleich dem reinen Nichts iſt, während ohne jene Beziehung jeglicher Fortſchritt unmöglich wäre. Der Unterſchied in dem Sein und Nichts iſt in dieſer Auffaſſung nur der, daß in jenem von allem Inhalt abgeſehen, aber doch noch auf denſelben zurückgeblickt wird, während in dieſem der ganze Inhalt auf die andre Seite fällt. Die Ambiguität liegt dabei ſchon vollkommen in dem erſten Begriffe und wird nur durch den zweiten näher zum Bewußtſein gebracht; das Sein, welches den ganzen Inhalt zur Vorausſetzung hat, und an der Spitze deſſelben erſcheint, iſt das Sein im engeren Sinne des Worts, das Sein dagegen, welches als Reſultat der Vorausſetzung gegenüber geſtellt wird, iſt weſentlich ein Nichts.

Das ganze abſtracte Denken beruht in einem Zerlegen der Vorſtellung und Anſchauung, die in dem wahren Denken identiſch ſein ſollen. Je höher man hinaufſteigt, deſto mehr wird ein Theil des Inhalts von der Vorſtellung getrennt, und der reinen Anſchauung überlaſſen, die nun als ein chaotiſches auf die andere Seite tritt und zur Ergänzung

der erstern dienen muß. Der abstracteste Begriff des Seins ist daher reine Vorstellung geworden, und der ganze Inhalt tritt ihr als ein bloß angeschauter gegenüber; beides aber sind nothwendige Correlata, die in dieser Bestimmtheit nur mit einander festgehalten werden können. Ist daher die vermeinte Voraussetzungslosigkeit nur eine scheinbare, so ist sie auch andrerseits auf Kosten des wahren Denkens gewonnen. Denn ist dieses nur in der Zusammenstimmung von Vorstellung und Anschauung, so ist das Denken in der leeren Vorstellung des Seins auf seinen Nullpunkt gebracht; es ist gar kein Begriff mehr und kann daher auch auf keine Weise zum Anfangspunkt eines Systems von Begriffen dienen. Wird er dennoch an die Spitze einer Ableitung gestellt, so bedingt er nothwendig den ganzen Fortschritt, der dann in nichts Anderem bestehen kann, als in der Erfüllung der Leere durch den Reichthum der Anschauung, ein Geschäft, wobei es dann auf den Denkenden ankommt, was er in die Sphäre seines Begriffs aufnehmen will, wie dies später bei der Beurtheilung der Methode sich näher ergeben wird. Wie dem aber auch sei, so viel ergiebt sich schon hier mit Bestimmtheit, daß die ganze Entwickelung nur ein allmäliges Erheben der bloßen Vorstellung in den Begriff sein wird, so daß diese erst am Ende des Ganzen wirklich überwunden werden kann, in dem ganzen Verlauf es aber zu keinem adäquaten Denken kommt.

Blicken wir mit diesem Resultat auf das oben Bemerkte zurück, wonach die abstracte Vorstellung des reinen Seins als ein prädicatloses Subject erschien, so zeigt sich hier, daß sie auch nicht einmal mehr den Charakter eines Subjects an sich tragen kann. Freilich hätte sich dies auch oben schon ergeben können; denn das Subject besteht als solches nur

im Gegenſatz zu ſeinen Prädicaten; hören alſo dieſe auf, ſo verſchwindet es damit gleichfalls. Es bleibt daher in dem Urtheil nur die Copula übrig, und der abſtracte Begriff des Seins iſt nichts Anderes als dieſe Copula; er iſt vollkommen gleichgültig gegen jeden Subjects- oder Prädicatsbegriff, er iſt weder Hauptwort noch Zeitwort, ſondern die reine Indifferenz von beiden. Man hat in dieſer Hinſicht den Anfangspunkt des Hegelſchen Syſtems ſehr häufig mißverſtanden, und kann ſich dann in der ganzen folgenden Entwickelung nicht zurecht finden; es iſt weder das Seiende noch das Sein des Seienden, ſondern in dieſem erſten Begriffe wird weder ein Gegenſtand bezeichnet, noch von einem Gegenſtande etwas ausgeſagt. Hegel beginnt vielmehr mit der reinen Form eines Urtheils, für welches ſein Gegenſtand noch gar nicht gegeben, ſondern nur als möglich vorausgeſetzt wird, von dem daher auch nichts prädicirt werden kann; es iſt deshalb nur das in der Form des Urtheils daran gehende Denken ſelbſt, welches ſich als ein noch ganz leeres hinſtellt und ſeinen Gegenſtand erwartet. Freilich weiß es ſchon, daß es einen ſolchen geben wird, denn es kommt ja von demſelben her, aber er liegt ihm nur nebelhaft in der Anſchauung. — Iſt nun aber der erſte Begriff noch ganz indifferent gegen Subjekt und Prädicat, ſo iſt der zweite, zu dem zunächſt fortgeſchritten wird, das erſte Prädicat. Dies erzeugt ſich nur durch die Reflexion auf den in der Anſchauung liegenden Inhalt, dieſer iſt für das reine Denken ein reines Nichts, es kann noch nichts über ihn urtheilen; und doch ſoll er etwas ſein nach der urſprünglichen Vorausſetzung. Das Denken entſpricht daher nicht ſeiner Aufgabe und wird ſo fortgetrieben, immer entſprechendere Beſtimmungen für den vorausgeſetzten Inhalt zu ſuchen, worin die

ganze Basis der folgenden Dialektik liegt. Die folgende Entwickelung muß dabei nothwendig in der Form des Urtheils bleiben, jeder gewonnene Begriff ist nur ein Prädicatbegriff, dem immer nur ein geahnter Subjectbegriff entspricht, und erst am Ende der ganzen Production kann man erwarten, daß Subject und Prädicat ganz zusammenfallen. Das ganze System erscheint sonach als ein immer neues Urtheilen, das in seinem Anfange noch subject- und prädicatlos ist, dann durch eine Reihe von Prädicaten hindurchgeht und zuletzt erst bei dem wahren Subject anlangt, das die Fülle der vorangegangenen Prädicate in sich enthält. Dieses letzte Subject ist das Absolute, aber es liegt stillschweigend und nur geahnt schon allem Frühern zum Grunde, weshalb denn auch alle in der Entwickelung gefundenen Begriffe ihm als Prädicate beigelegt werden können, wenngleich sie das Wesen desselben nicht vollkommen ausdrücken. Ist nun aber das wahre Denken nur in der vollkommenen Uebereinstimmung von Subject und Prädicat, so ist klar, daß auf keinem Punkte des Systems die Wahrheit ganz zu finden ist, sondern höchstens erst am Ende des Prozesses, wenn ein solches sich ergeben sollte.

Ist nun der Anfangspunkt in dem Hegelschen System die bloße Copula in dem Urtheil, wozu das Subject wie das Prädicat mangelt, so ist sie damit das Verbindungsglied zwischen dem frühern abstracten Denken und dem nunmehr entstehenden speculativen und in dieser Hinsicht verliert sie ihren Charakter, wirklich ein neuer Anfangspunkt zu sein. Beide laufen dann in einer Reihe fort, die hier nur in der Mitte ihren Nullpunkt hat, und nach beiden Seiten wie positive und negative Glieder aus einander gehen, natürlich aber dadurch auch auf einander bezogen sind. Deshalb kehrt denn

auch innerhalb des Syſtems die Bedeutung des Abſtracten immer wieder und jeder Fortſchritt iſt nur ein Kampf gegen dieſes. So aber iſt das ſpeculative Denken kein unabhängiges, wie es ſeiner Foderung nach ſein ſoll, und keine neue Schöpfung, wie Hegel es ſelbſt verlangt, ſondern es ſteht nur als eine andre Seite der Reflexion gegenüber und ergänzt dieſe. Dadurch hat es ſein Leben nur durch dieſe, die es ſelbſt für das unwahre erklärt, und zerſtört ſich, indem es jene bekämpft und vernichten will. Anſtatt wirklicher Anfangspunkt zu ſein, iſt das Sein nur Indifferenzpunkt, in dem ſich beide kämpfende Parteien freundlich die Hand bieten. Aber hier allein iſt vielleicht dann die Wahrheit, weil es keinen Gegenſtand des Streites mehr darbietet und weil es keine Kraft mehr hat, unwahr zu ſein; ſo wie von ihm weiter fortgeſchritten wird in dem eigenthümlichen Wege, ſtellt ſich mit der Einſeitigkeit auch die Möglichkeit der Unwahrheit ein.

Und dies iſt nun noch beſonders zuletzt der Mangel eines ſo abſtracten Princips, daß es nicht in ſich das Kriterium für den wahren Fortſchritt hat. So ganz leer, wie es iſt, ſetzt es auch nichts, ſondern giebt nur erſt die Möglichkeit eines Setzens. Es beſtimmt daher auch gar nicht die Art und Weiſe des Setzens, ſondern überläßt dieſe dem Denkenden. Wie ſehr Hegel auch verſichert, nichts zu ſetzen, was nicht ſchon vorher geſetzt ſei, ſo iſt doch das Princip ſelbſt dagegen und kann kein Vertrauen einflößen, daß das Verſprechen wirklich gehalten werde oder nur gehalten werden könne. Und ſo zeigt es ſich denn auch bei der genauern Betrachtung des Fortſchritts, daß das Neue nie rein aus dem Vorhergehenden gewonnen wird, ſondern nur in Bezug auf das Vorige mit Hinblick auf ein Anderes. In dieſer Beziehung hat die ganze Entwickelung den Fehler in ſich,

mit dem jedes ſynthetiſche Verfahren zu kämpfen hat, daß es für die Ableitung ein außer dem Gegebenen liegendes zu Hülfe nehmen muß, deſſen Beſtimmung ganz in der Willkür des Denkenden liegt, und dies iſt es eben, wodurch es ſich als einſeitig gegenüber dem analytiſchen Verfahren der Abſtraction erweiſt, worüber ſpäter, wenn von der Methode gehandelt werden wird, das Nöthige noch beigebracht werden ſoll.

Knüpfen wir nun nach dieſer kurzen vorläufigen Kritik des Princips der neueſten Philoſophie an die oben gegebenen Prämiſſen wieder an, ſo iſt es alſo klar, daß nicht mit einem abſtract Leeren angefangen werden kann, ſondern daß ſchon der erſte Begriff ein wahrhaft concreter und inhaltsvoller ſein muß. Nur abſolute Begriffe, in denen der Gegenſatz von Subject und Prädicat aufgehoben iſt, fallen der Skeptik nicht mehr anheim, und dieſe haben damit den abſoluten Inhalt in ſich. Andrerſeits aber, ſoll der Foderung der abſoluten Vorausſetzungsloſigkeit genügt werden, ſo muß der erſte Begriff ein durchaus einfacher und unvermittelter ſein, der als ſolcher keinen Inhalt in ſich enthalten kann, da jeder irgendwie geſetzte Inhalt einer Vermittelung bedürfte. Wenn jedoch er der Skeptik nicht anheim fallen darf, ſo iſt dadurch die andere Foderung ausgeſprochen, daß er keinen Inhalt haben könne, und damit ſcheint ein unauflöslicher Widerſpruch geſetzt zu ſein. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch kann nur gelöſ't werden, wenn man wirklich den Begriff eines Inhalts, der, im vollſten Sinne des Worts, kein Inhalt iſt, ſich zur Anſchauung bringen kann; ein ſolcher aber iſt der Begriff des Nichts, und nur dieſer kann daher Anfang eines ſpeculativen, allen Inhalt aus ſich entwickelnden Syſtems ſein.

Wenn hier zunächst behauptet wird, daß das Nichts ein Inhalt sei, so wird damit nur die Foderung gestellt, es als wahren Subjectsbegriff zu fassen, als Gegenstand des unmittelbaren reinen Denkens selbst. Es ist freilich das Schwierigste, was es für das Denken giebt, sich diesen Begriff des Nichts zur klaren Anschauung zu bringen, und man kann vielleicht sagen, daß das Absolute selbst, welches der Endpunkt des ganzen Systems ist, nicht unbegreiflicher sei, als dieser Anfangspunkt, so daß dem, der ihn in seiner vollständigen Tiefe zu ergründen im Stande ist, auch die Tiefen der Gottheit nicht mehr verborgen sein möchten. Nur das Absolute selbst ergreift das Nichts in seiner ganzen Kraft und kann es bewältigen; um so mehr aber muß das menschliche Denken, wenn es dem göttlichen ähnlich werden will, von diesem Urgrunde ausgehen und ihn mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Macht zu erfassen suchen, um gleich auf diesem ersten Punkte sich in das eigenthümliche Gebiet der Speculation zu erheben. Es bietet sich keine Möglichkeit dar, ihn durch eine Definition oder Umschreibung zu erreichen, vielmehr würde ein jeder Versuch, auf diesem Wege dazu zu gelangen, von vorn herein den Zugang zu ihm versperren. Es muß nur verlangt werden, daß überhaupt es zum intensiven Denken komme, und das Denken wird sich dann selbst bewußt werden, daß sein erster und unmittelbarster Inhalt eben das Nichts sei.

Ueberall kommt dieser Begriff im gewöhnlichen Denken vor, aber man kennt ihn da nur als Prädicat und schreibt ihm nur relativen Werth zu; das speculative Denken unterscheidet sich aber eben dadurch von jenem, daß es nur Begriffe anerkennen kann, in welchen der Unterschied von Subject und Prädicat aufgehoben ist, und dem gemäß muß es

auch dieſen, entweder zum Subject machen oder auf die Annahme deſſelben verzichten. Dieſes Letztere könnte es aber nicht, ohne ſich ſogleich in Widerſpruch mit dem gewöhnlichen Denken zu ſetzen, für welches dieſer Begriff die größeſte Bedeutung hat. Die Philoſophie ſoll aber nicht im Gegenſatz zu dem gemeinen Bewußtſein ſtehen, ſondern die Wahrheit deſſelben ſein, und die in demſelben vorkommenden Begriffe zu ihrem vollen Rechte und zu vollſtändiger Geltung bringen. Kann alſo der Begriff des Nichts überhaupt gedacht werden, ſo muß er auch abſolut gedacht werden können, nicht bloß als Prädicat an einem Andern, ſondern als Prädicat ſeines eigenen Subjectes, das auch der Grund alles ſeines relativen Vorkommens iſt.

Es geht hieraus hervor, wie wenig unſer Begriff des Nichts dem auch im Hegelſchen Syſteme vorkommenden entſprechen wird. Hier wird er abgeleitet aus dem des abſtracten Seins, das eben wegen ſeiner Abſtractheit durchaus inhaltslos, d. h. Nichts iſt, weshalb auch die Identität beider Begriffe behauptet wird. Dieſe Identität ergiebt ſich nur aus dem gleichen Verhältniſſe beider zum Inhalt, beide ſind gleich inhaltslos; wird von einem Dinge nur das Sein ausgeſagt, ſo iſt damit ſo viel als Nichts geſagt; ebenſo ſehr aber gilt, daß, wenn von einem Dinge dieſes Nichts behauptet wird, gerade dadurch das Sein geſetzt werden muß, da überhaupt nur von einem Dinge aller Inhalt geläugnet werden kann, wenn es wirklich geſetzt wird. Hier folgt zugleich von ſelbſt, daß eigentlich nicht das Nichts gedacht wird, ſondern nur das Nichtsſein, das immer an einem Sein hängt, und daß wir es alſo nur mit einem Prädicat, nicht mit einem Subject zu thun haben. Das Nichts iſt hier ebenſo der abſtracteſte Begriff, wie das Sein, er iſt der

dieſem Subjecte entſprechende Prädicatsbegriff, und ſetzt als ſolcher gleichfalls das Bewußtſein um einen Inhalt ſchon voraus, wie oben näher entwickelt iſt. Hegel gebraucht anſtatt des Ausdrucks Nichts auch den des Nichtſeins als einen entſprechenden, und identificirt beide Begriffe. Hierin liegt einerſeits das Gefühl und die Andeutung, daß das Nichts nur als Prädicatsbegriff zu faſſen iſt; aber außerdem iſt darin auch dem Begriff des Nichts ein ganz anderer untergelegt, der aus der gegebenen Ableitung gar nicht folgt und nicht folgen kann. In dem Nichts im Hegelſchen Sinne wird nämlich nur das Nichtſein des Inhalts ausgeſagt, nicht das Nichtſein überhaupt; dadurch unterſcheiden ſich beide Begriffe vollkommen, indem das Nichts als ein weit engerer Begriff erſcheint, der den des Nichtſeins nur an ſich hat, eben in der beſtimmten Beziehung auf den Inhalt. Er ſetzt ihn inſofern ſchon voraus, als einen, der vorher hätte abgeleitet werden müſſen, ehe das Nichts überhaupt denkbar gemacht werden konnte. Dieſes Nichtſein ſteht daher auch auf eine ganz andre Weiſe dem Sein gegenüber als das Nichts. Um jenen Gegenſatz zu faſſen, muß Sein ſelbſt als Action und Prädicatsbegriff gefaßt werden, und in dieſer Beziehung ſchließen ſich Sein und Nichtſein vollkommen aus, ſo daß die Dialectik der Hegelſchen Methode ſchwerlich etwas mit ihnen anfangen könnte. Wird aber das Nichts aus dem Sein abgeleitet, ſo wird dieſer Verbalbegriff des Sein vernachläſſigt und nur an das leere Subject gedacht, dem als ſolches das Prädicat des Nichts zukommt. Dann haben beide Begriffe, Nichts und Sein, das mit einander gemein, daß einer wie der andre gleich leer ſind, und nur darin ſind ſie einander entgegengeſetzt, daß dieſelbe Leerheit einmal als Subject- und das andere Mal als Prädicatbegriff aufgefaßt

wird. Wenn dagegen hinterher von dem Nichts ausgesagt wird, daß es ist, so kehrt sich die Sache gerade um, so daß nun Nichts Subject wird, Sein aber auch nur als Prädicat gefaßt werden darf, wogegen sich Nichts und Sein, beide als Subjectsbegriffe betrachtet, wiederum schlechthin ausschließen und von einer Identität derselben keine Rede sein kann. Fassen wir daher Sein und Nichts in diesem Verhältniß zu einander auf, so ergiebt sich eigentlich, daß das Sein als Subjectbegriff zu seinem Inhalte das Prädicat Nichts hat, aber der Möglichkeit nach auch alle andere Prädicate in sich aufnehmen kann, während das Nichts auf der andern Seite wohl als seiend aufgefaßt werden kann, aber ebenso gut auch als nicht seiend, indem es selbst als solches sich gegen den Gegensatz von Sein und Nichtsein indifferent verhält, wie das Sein selbst seinerseits gegen allen Inhalt und damit auch gegen das Nichts indifferent ist. Die ganze Dialektik beruht daher nur auf der verschiedenen Fassung beider Begriffe als Subject und Prädicat, und in der Möglichkeit dieser verschiedenen Fassung liegt das Wahre, was die Methode an sich hat, wovon weiter unten noch weiter gehandelt werden wird.

Hier aber ist von Wichtigkeit für unsre Untersuchung, daß das Nichts selbst in dieser verschiedenen Bedeutung gebraucht wird. Von dem Sein aus kann jedoch Hegel eigentlich nur zu dem Prädicatsbegriff des Nichts übergehen, und der Subjectsbegriff wird erst hinterher hineingebracht, ohne daß man recht weiß, welche Berechtigung er an dieser Stelle findet. Dieses Nichts, als Subjectbegriff gefaßt, ist gar nicht mehr jene Abstraction, wie das leere Sein, sondern es ist vielmehr die wahre Ursache, durch welche jene Abstraction erst möglich wird, weshalb er als solcher auch dem

Begriffe dieſes Seins ſchlechthin vorhergeht; denn ſeine Thätigkeit iſt überall die, das Nichts zu ſetzen, auch in dem Sein, und alle Inhaltsloſigkeit iſt nur ein Reſultat dieſer Thätigkeit. Der Begriff der Inhaltsloſigkeit ſelbſt kommt aber erſt hinein, in wie fern das Nichts in Verbindung geſetzt wird mit dem Sein, das als ſolches die Möglichkeit, einen Inhalt zu haben, in ſich ſchließt, während an ſich bei jenem die Reflexion auf einen Inhalt gar nicht entſtehen kann. Es iſt daher klar, daß der Subjectsbegriff des Nichts zu dem Prädicate Nichts erſt werden kann an dem Sein, das ihm als Subject gegenübertritt, während er ſelbſt an und für ſich nur das reine Nichtſein iſt, das wir oben an dem Nichts unterſchieden haben. Dem reinen Nichts als ſolchen kann daher auch nur das Nichtſein zukommen, und wenn von ihm das Sein als Prädicat ausgeſagt wird, ſo hat es dieſes nicht von ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur wiederum von dem Sein, das an ihm geſetzt wird. Iſt das Nichts in meinem Denken, ſo iſt es nur, weil ich eben im Denken ihm dieſes Sein gebe, und das Sein rührt nicht vom Nichts, ſondern nur von meinem Denken her.

Trennt nun Hegel Nichts in die beiden Seiten des Subject- und Prädicatbegriffs, und hält ſie für die Dialektik aus einander, ſo ſprechen wir für unſer Princip die Identität von beiden an, ſo daß das Nichts durchaus nur als das Nichtſeiende gefaßt werden ſoll, als das abſolute Nichts, das noch von keinem Sein etwas weiß. Wollen wir ſein Verhältniß zur Abſtraction auffaſſen, ſo müſſen wir ſagen, daß in dem Sein, als dem letzten, bei welchem dieſe anlangt, die Abſtraction eigentlich nicht vollkommen vollzogen iſt. Hat man in dem abſtracten Sein von dem Inhalt abſtrahirt, ſo exiſtirt er eben noch als Nichts, neben dem Sein, und

es ſind ſomit noch dieſe beiden Begriffe neben einander vorhanden, über welche in einem höhern hinausgegangen werden muß. Sein hat immer noch einen Inhalt, wenn er auch nur das Nichts wäre, das ſo als letztes Prädicat in ihm bleibt, erſt das abſolute Nichts geht über allen Inhalt hinaus, ſo daß er ſchlechthin negirt und an ihn gar nicht mehr gedacht werden darf. Damit hört aber auch der Begriff völlig auf, Abſtraction zu ſein. Das Sein iſt abſtract, weil es alles Inhalts beraubt iſt, und doch die Möglichkeit behält, allen Inhalt in ſich aufzunehmen und aus ſich zu entwickeln; das Nichts ſchließt nicht nur allen Inhalt aus ſich aus, ſondern kann ihn auch gar nicht faſſen, und ebenſo wenig ihn aus ſich ausſcheiden. Er iſt nur ſich ſelbſt gleich, ſeine ganze Thätigkeit iſt mit ſeinem Sein identiſch, ſo iſt er abſoluter Begriff, und Prädicat und Subject in ihm nicht zu ſcheiden. Bei der Abſtraction ſcheidet ſich Vorſtellung und Anſchauung; der Inhalt wird von der Vorſtellung getrennt und tritt auf die Seite der Anſchauung, wo er für das Denken nur noch chaotiſch iſt. So iſt das Sein die höchſte Stufe der Abſtraction, die abſolut leere Vorſtellung, die allen Inhalt nur noch in der begleitenden Anſchauung hat. So iſt er aber auch das abſolute Aufgehobenſein des Begriffs, indem Vorſtellung und Anſchauung völlig außer einander ſind. Im Nichts dagegen ſind Vorſtellung und Anſchauung vollkommen identiſch, der Rückblick auf irgend einen Inhalt, aus dem es könnte abſtrahirt worden ſein, iſt völlig abgeſchnitten, es kann nichts Anderes ſein, als ewig Nichts. Damit aber iſt dieſer Begriff der abſolut erſte, über welchen gar nicht hinaus gegangen werden kann, und eignet ſich ſomit von dieſer Seite allein zu einem wahren Principe der Philoſophie, die ohne alle Vorausſetzung und doch mit einem

wahren Begriffe anfangen ſoll. Hier iſt es daher auch gleich zu ſagen, in dem Nichts fange die Philoſophie ohne Vorausſetzung an, oder das Nichts ſei ihre einzige wahre Vorausſetzung, da ſie, ſtrenge genommen, ohne eine ſolche nicht beginnen kann, wie wir oben geſehen haben.

Doch wenn ſich von dieſer Seite der Begriff des Nichts als Anfangspunkt empfiehlt, ſo ſcheint auf der andern Seite damit doch eine unüberwindliche Schwierigkeit allem Fortſchreiten von dieſem Princip aus entgegen zu ſtehen. Denn das ſcheint zunächſt klar, daß aus einem ſolchen Nichts auch Nichts werden kann, während doch aus ihm der ganze Inhalt der Philoſophie ſich ergeben ſoll. Doch dies kann uns hier noch nicht kümmern, wenn nur ſo viel gewiß iſt, daß wir mit ihm wirklich das Denken begonnen haben; ob und wie von demſelben aus weiter fortgeſchritten werden könne, gehört der Methode an, und kann erſt entſchieden werden, wenn wir zur Betrachtung dieſer gelangen werden. So viel iſt aber ſchon hier klar, daß unſer Nichts nicht, wie das Hegelſche Sein, ſchon das ganze Syſtem in ſich enthalten kann und ſich nur durch einen innern Proceß zu entfalten braucht, um allen Inhalt aus ſich hervorgehen zu laſſen. Darin liegt aber auch die ganze Einſeitigkeit des Syſtems und der Grund des berüchtigten Pantheismus, deſſen ſich daſſelbe nicht erwehren kann. Die religiöſe Anſchauung des Chriſtenthums kann nur eine Weltſchöpfung aus dem reinen Nichts anerkennen, und deshalb muß ſie gegen jede Ableitung derſelben aus einer Materie mit aller Macht ankämpfen. Will daher die Wiſſenſchaft mit der religiöſen Anſchauung in Einklang ſein, ſo muß ſie ebenfalls mit dem Nichts beginnen und daraus die Welt der Gedanken erſchaffen; jedes Sein, das an die Spitze geſtellt wird, bleibt eine

Materie, die der Schöpfer vorfindet und an die er mit seiner Schöpfung gebunden ist. Das Hegelsche Sein geht durch die ganze Totalität der Begriffe hindurch, es ist der Grundstoff, den sie alle in sich enthalten, und was sie auch sonst noch seien, sie sind nur Gestaltungen dieses Urstoffes. Doch, tritt die Philosophie hiemit sogleich in vollkommene Opposition zur religiösen Anschauung, so könnte sie sich für sich damit vielleicht noch beruhigen, indem sie ein höheres Bewußtsein in sich zu tragen verneinen könnte; aber sie tritt auch dadurch in Widerspruch mit sich selbst, und das ist es, was die Möglichkeit eines solchen Princips schlechthin aufhebt. Dieser Widerspruch zeigt sich nämlich in dem Dualismus, dem man auf diese Weise nicht entgehen kann. Entweder tritt dieser offen heraus, indem eine gestaltende Kraft dieser ersten Materie gegenüber tritt und die Welt der Begriffe daraus ableitet, oder der Gegensatz ist in dem ersten Begriffe nur verborgen, indem die Materie sich aus sich heraus entwickelt, in welchem Falle nothwendig eine treibende Bewegung in sie hinein gelegt wird, die als Kraft in ihr selbst einen Widerstand finden muß, wodurch sie bestimmt wird. Dieser Dualismus kann nur vermieden werden, wenn der erste Begriff kein Stoff ist, aus dem sich etwas entwickeln soll oder durch den etwas hervorgebracht werden könnte, und da bleibt denn nichts Anderes übrig, als das absolute Nichts, das auf keine Weise das schöpferische Denken beschränken kann und somit erst die Möglichkeit alles wirklichen Schaffens ist.

Doch fragen wir, ob Hegel nicht ebenso gut mit dem Nichts sein System hätte beginnen können. Vermöge der behaupteten Identität von Sein und Nichts scheint diese Frage sich unmittelbar aufzudrängen, und der Meister stellt sie sich

ſelbſt und beantwortet ſie ſo, daß es an ſich eigentlich als gleichgültig erſcheinen muß, ob mit dem Sein oder Nichts angefangen werde, und nur durch die Bemerkung läßt er ſich beſtimmen, daß es der Philoſophie doch um das Seiende zu thun ſei. Hierin liegt nun zunächſt ein neuer und beſtimmter Beweis für das, was oben von der nur ſcheinbaren Vorausſetzungsloſigkeit des Syſtems geſagt iſt. Denn wählt man zwiſchen den beiden ſonſt auf gleiche Weiſe möglichen Anfängen deshalb den einen, weil es ſich in der Wiſſenſchaft um die nähere Beſtimmung von dieſem handele, ſo hat man ſchon vorher, ehe der erſte Begriff aufgeſtellt wird, eine Vorſtellung von dem, was der Inhalt der Wiſſenſchaft werden ſoll, und in der Aufſtellung dieſes erſten Begriffes beſtimmt man auf willkürliche Weiſe die ganze Richtung der folgenden Entwickelung, während die Philoſophie ganz unbekümmert darum ſein muß, was aus ihrem erſten Setzen, wenn dieſes nur ein nothwendiges iſt, folgen wird. Steht es nun aber einerſeits höchſt mißlich um ein Princip, wenn mit gleichem Rechte ein anderes an die Stelle deſſelben geſetzt werden kann, ſo liegt darin nun auch der oben angedeutete Dualismus offen zu Tage. Bei Hegel ſind Sein und Nichts die beiden urſprünglichſten Gegenſätze, aus deren Wechſelwirkung die ganze Welt der Begriffe entſteht, das ὄν und μὴ ὄν, aus denen von jeher die Dinge zuſammengeſetzt wurden. Der eine Begriff iſt ohne den Gegenſatz des andern gar nicht zu denken, und ſo ſetzen ſie ſich gegenſeitig voraus. Sein iſt nichts Anderes als Negation von Nichts, Nichts nur Negation des Sein; wer wollte darin den Dualismus verkennen, in den das Syſtem ſich von Anfang an hinein begiebt. Gott iſt darin zunächſt als das Sein beſtimmt, das die nur noch Nichts ſeiende Materie ſich gegen-

über hat, um ſie allmälig zu geſtalten, in dieſer fortwährenden Bildung immer mehr Kraft gewinnt und an ſeinen eignen Geſtaltungen ſich der ihm inwohnenden Macht immer lebendiger bewußt wird, einer Macht, die aber freilich keine abſolute ſein kann, da ſie ja in ihrer Entwickelung von Anfang an bedingt iſt durch einen ihm fremden Widerſtand, durch den die Kraft erſt Kraft wird.

Hier iſt auch zuletzt der Ort, den eigentlichen Grundſatz des Hegelſchen Syſtems, auf dem das ganze Gebäude ruht, etwas näher zu erwägen, nämlich die Identität des Seins und Denkens oder jenes berühmte Wort: „Was vernünftig iſt, das iſt wirklich, und was wirklich iſt, das iſt vernünftig.“ Eine wie großartige Anſchauung demſelben zum Grunde liegt, und wie wenig ihm, wenn es recht gefaßt wird, die Wahrheit abgeſprochen werden kann, ja, wie es vielleicht das Bedeutendſte iſt, was dieſer große Philoſoph ausgeſprochen hat, ſo hat ſich doch von jeher nicht nur der Haufe der Unverſtändigen, die es nicht zu faſſen im Stande waren, ſondern auch das unbefangene Denken und die Einſicht derer, die in der Philoſophie ſelbſt eine Stimme haben, davon abgeſtoßen gefühlt. Wir können hier daſſelbe nicht in ſeinem ganzen Umfange in Betrachtung ziehen, ſondern es kommt uns zunächſt nur darauf an, die Bedeutung deſſelben für die Aufſtellung des Princips aufzuſuchen und einer kurzen Analyſe zu unterwerfen.

Von jeher iſt die Beziehung des Denkens zum Sein als das Hauptproblem der Philoſophie angeſehen worden, und von der Löſung deſſelben die ganze Entwickelung der verſchiedenen Syſteme abhängig geweſen. Gewöhnlich werden dabei die Begriffe als einen Gegenſatz bildend gefaßt, und man denkt ſich eine doppelte Reihe von Verhältniſſen, die

parallel neben einander herlaufen, und eine Vergleichung zulaſſen, von welcher das Maaß der Wahrheit abhängig iſt. Dieſe Betrachtung hat zunächſt ihren Grund in dem gewöhnlichen Denken, welches ſich auf dieſe Weiſe den einzelnen Geſtalten der Welt gegenüber findet, bald mit ihnen übereinſtimmend, bald mehr oder weniger abweichend, oder auch gar keinen entſprechenden Gegenſtand in der Realität findend. In einer ſolchen Möglichkeit von Congruenz oder Divergenz liegt vollkommen die Berechtigung zu der Annahme zweier verſchiedener gleichlaufender Gebiete, die hier durch die Begriffe Denken und Sein bezeichnet werden; ſie läugnen, hieße den Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum aufheben. Aber ſogleich ſcheint auch hieraus zu folgen, daß, da der Gegenſatz nur an der Möglichkeit des Irrthums zur Erſcheinung kommt, er nicht exiſtiren würde auf einem Gebiete, wo dieſer ſelbſt ausgeſchloſſen gedacht wird. Will die Philoſophie ein Denken geben, in welchem durch ihre abſolute Methode der Irrthum nicht nur abgewehrt, ſondern unmöglich gemacht wird, ſo ſcheint auch in dem Maaße, als ihr dieſes gelingt, für ſie der Unterſchied von Denken und Sein zu verſchwinden, und ſie könnte mit Recht behaupten, daß jener Gegenſatz nur dem unwiſſenſchaftlichen und unwahren Denken oder Vorſtellen angehöre, für das vernünftige und wahre Denken aber ſeine Bedeutung verliere und in Schein zerfalle.

Dies iſt zunächſt der Standpunkt Hegels, von welchem aus er die Identität von Denken und Sein behauptet. Es liegt darin die Einſicht, daß das wahre Denken die Gewißheit der Wahrheit in ſich trage, unabhängig von allen äußern Gegenſtänden, womit dann jede Skepſis abgewieſen wird, die, trotz der innern Uebereinſtimmung der Wahrheit mit

ſich ſelbſt, die Uebereinſtimmung mit der Wirklichkeit in Frage ſtellen und das Denken in ſeine eignen feſtgeſchloſſenen Grenzen bannen möchte, aus welchen kein Ausweg in das Sein ſe zu finden ſei. Wenn dagegen die Identität des Denkens und Seins feſtgehalten wird, ſo iſt dies freilich der Grundpfeiler, auf dem die Möglichkeit einer Philoſophie ruht. Aber dennoch muß es bedenklich ſcheinen, ſie von vorn herein anzunehmen und damit dem Zweifel eigentlich nur Trotz zu bieten, ohne ihn zu überführen. Dies geſchieht aber, wenn der Begriff des Seins als der erſte und unmittelbarſte an die Spitze des ganzen Syſtems geſtellt wird, und alle andern Begriffe nur als Modificationen dieſes Seins gefaßt werden, ſo daß alſo alles, was die Philoſophie entwickelt, nothwendig als Sein geſetzt werden muß. Die Identität von Sein und Denken wird dann zu einer abſoluten Ununterſcheidbarkeit beider Begriffe, die die Möglichkeit ihres Auseinanderfallens aufhebt und die Wirklichkeit des Irrthums läugnen muß. Dagegen behält dann die Skepſis ihrerſeits ihr volles Recht, indem ſie ſich durch ein bloßes Abweiſen nicht für beſiegt halten kann, vielmehr ſchon gegen den erſten Begriff ihren Proteſt einlegen wird. Anders iſt es dagegen, wenn für den Anfang nur der Begriff des Nichts in Anſpruch genommen wird, gegen den kein Zweifel etwas einzuwenden im Stande ſein möchte. Iſt es dann möglich, von hier aus zu dem Sein zu gelangen und deſſen fernere Entwickelung zum Denken aufzuweiſen, ſo wird auch die Skepſis gegen die höhere Identität von Sein und Denken keine Einwürfe mehr vorbringen können, während andrerſeits die Möglichkeit der Unterſcheidung bleibt und das Sein dem Denken gegenüber ſein eigenthümliches Gebiet behält. Kann es ein Denken geben, das nur das Nichts erfaßt, ſo bleibt

das Erkennen des Seins ihm gegenüber ein besonderer Akt, und das Denken ist nicht, wie bei Hegel, in das Sein hinein gebannt; dem Irrthum ist aber andrerseits seine Stelle gelassen, indem er wesentlich und dem Fundamente nach darauf beruht, das Sein und Nichts nicht unterscheiden zu können. Das wahre Wissen bedarf also allerdings der Identität von Sein und Denken, aber einer solchen, die auch die Selbstständigkeit und Unterscheidbarkeit beider bestehen läßt.

Aber noch von einer andern Seite her drängt sich die Realität des Gegensatzes von Sein und Denken auf, und scheint eine unbedingte Anerkennung zu fodern. Es ist dies das Gebiet des Factischen, welches nur darauf beruht, daß der Gedanke sich von dem Sein trennen läßt und ihm gegenüber eine Selbstständigkeit behauptet. Ist der Wille an das Sein gefesselt, so ist er nicht frei; die Freiheit liegt nur darin, daß er sich das Sein selbst giebt, aber auch ebenso das Nichtsein geben kann. Erst mit der That tritt er in die Herrschaft des Seins hinein, wenngleich es das Ziel der Sittlichkeit ist, auch in dieser das Sein absolut zu beherrschen und sich nicht beherrschen zu lassen. Wille und That stehen daher ebenso selbstständig gegenüber, wie Denken und Sein, und der ganze Proceß des Sittlichen beruht auf der Trennung und der angestrebten Aufhebung derselben. Wenn nun Hegel in dieser Beziehung den Grundsatz aufstellt, nur das Vernünftige sei wirklich und das Wirkliche vernünftig, so liegt auch diesem eine große Wahrheit zum Grunde, die nämlich, daß das wahrhaft Vernünftige nur in Uebereinstimmung mit der Realität sein könne, und umgekehrt, aber diese Wahrheit wird selbst dadurch wieder verwischt, wenn beide so als identisch gesetzte als ununterscheidbar gefaßt werden,

worüber die Freiheit verloren geht, und ein Gebiet des Factiſchen ſtehen bleibt, welches für den Gedanken undurchdringlich erſcheinen muß.

Das nämlich iſt doch nicht zu läugnen, daß die Thatſachen der Geſchichte vieles darbieten, was nicht in die Idee aufgeht, und was deshalb als gedankenlos verworfen werden müßte. Da hilft es denn nichts, dieſem den Begriff des Wirklichen zu verſagen und es in das Gebiet der Zufälligkeit zu verſetzen, um es mit dem Prädicate des Nichtigen abzufertigen und von der Ehre des Erkennens auszuſchließen. Die Philoſophie thut ſich damit ſelbſt Schaden, indem ſie ihren Umfang und ihre Macht beſchränkt, dadurch, daß ſie neben ſich ein Gebiet anerkennt, in welches ihr Denken einzudringen nicht im Stande iſt, während ſie vielmehr in ſich die Kraft fühlen muß, alles dem Gedanken zu unterwerfen und nichts außer ihm beſtehen zu laſſen. Dies aber kann ſie nur, wenn ſie den Gedanken ſelbſt frei erhält gegen das Sein, und wenn ſie die Möglichkeit des Auseinanderfallens beider anerkennt und aufweiſ't, um dadurch die Wirklichkeit zu begreifen. Deshalb iſt es von ſo großer Wichtigkeit, den Begriff des Nichts als den erſten einzuführen, als einen, in dem das Sein noch nicht geſetzt iſt. Nur dieſem gegenüber iſt der Wille frei, ſich zu beſtimmen zu dem Nichts oder dem Sein, und erſt damit iſt es möglich, das Verhältniß des Nichtigen ſebſt zum Wirklichen in ſeiner ganzen Tiefe zu erfaſſen und die Möglichkeit des Vorkommens deſſelben in der Realität zu begreifen, wodurch die Philoſophie ihren wahren Beruf erſt vollkommen erfüllt. Das Nichts iſt nicht bloß Schein, ſondern es hat auch ſeine große Wahrheit, und dieſe muß die Philoſophie zur Anerkennung bringen; giebt ſie dieſe auf, ſo hat ſie ſich damit ſelbſt in ein einſeitiges Geſichtsfeld

hinein geſtellt, von welchem aus ſie ſich der Entſcheidung über die andre Seite enthalten muß. Es iſt dann ihre Schuld, wenn ſie das ganze Gebiet des Hiſtoriſchen ſich gegenüber treten und Oppoſition machen ſieht, denn ſie ſelbſt hat das Gebiet des Wiſſens zwiſchen ſich und dieſem getheilt und die Demarkationslinie gezogen, über welche ſie nicht hinaus gehen will. Setzt ſie ihrerſeits dieſes, als in einer niedrigern Sphäre verſirend, herab, ſo kann ſie ſich nicht wundern, dieſe Herabſetzung von der andern Seite erwiedert zu ſehen, und ihre Klagen über Nichtbeachtung fallen auf ſie ſelbſt zurück. Die wahre Philoſophie ſchließt nichts aus ſich aus, und nichts iſt ihr zu klein und zu niedrig, das ſie in ihren Gedankenkreis aufzunehmen ſich nicht gedrungen fühlen ſollte.

Inſofern müſſen wir alſo der Identität von Denken und Sein ihre Wahrheit verſagen, als in ihr das Denken ſelbſt beſchränkt und an das Sein gebunden wird. Damit iſt die Kantiſche Kritik nur einer Seite nach überwunden, während die andre Seite ihr volles Recht behält, und ſelbſt in der Beſchränkung ſich zu erkennen giebt. Die Unterſcheidung war für das Princip der praktiſchen Philoſophie von abſoluter Wichtigkeit, nur daß, wenn ſie ſchlechthin feſt gehalten und gar keine mögliche Beziehung zwiſchen ihnen zugegeben wird, auch ſie unmöglich gemacht werden muß. Das muß zugegeben werden, daß auch das Sein dem Gedanken vollkommen zugänglich iſt, damit nicht, wie Herbart es gethan hat, eine Kluft befeſtigt werde zwiſchen dem Sein und dem Denken, die alles Wiſſen unmöglich macht; aber auch andrerſeits muß die Realität des Sein mit der Energie dem Denken gegenüber feſt gehalten werden, wie eben dieſer Philoſoph ſie gegen den reinen Idealismus geltend gemacht hat,

damit es nicht erſcheine, als ob das Denken nothwendig ſeine Gedanken ſogleich in das Sein hinein ſetzen müſſe, und nicht die Freiheit habe, ſie auch in dem reinen Nichts feſtzuhalten. Das Sein den Gedanken zu geben, muß als ein beſonderer Akt des Denkens geſetzt werden, der mit dem reinen Denken nicht unmittelbar zuſammenfällt; als bloß Gedachtes ſind die Dinge noch nicht, erſt wenn ſie als ſeiend gedacht werden müſſen, kommt ihnen auch das Sein zu. Gott denkt die Dinge ewig, aber er hat ihnen die Zeit beſtimmt, wo ſie in das Sein eintreten ſollen, und ſo lange ſind ſie Nichts, weil Gott will, daß ſie Nichts ſeien.

Hier ſcheint es zuletzt noch von Wichtigkeit, darauf aufmerkſam zu machen, wie wegen dieſer geſetzten unmittelbaren Identität von Denken und Sein, der Unterſchied des Denkens vom Erkennen und Wiſſen in der Hegelſchen Philoſophie nicht zur rechten Bedeutung gelangen kann. Denn ſchließt das Denken das Sein ſchlechthin ein, ſo wird die Möglichkeit des Irrthums ausgeſchloſſen, und das Denken iſt als ſolches immer Wiſſen. Erſt im Wiſſen aber liegt dieſe Beſtimmtheit, in welcher der Unterſchied vollkommen aufgehoben wird. Andrerſeits wird aber auch erſt im Wiſſen mit Nothwendigkeit gefodert, daß über das Sein vollkommen entſchieden ſei. Das Denken iſt noch gleichgültig gegen das Sein und hat die Macht es zu ſetzen oder auch nicht, das Wiſſen muß, um Wiſſen zu ſein, geſetzt haben; und erſt in dieſer Beſtimmtheit iſt es Wiſſen. In dem Außereinander von beiden bleibt es dagegen Erkennen, das ſich des Gegenſatzes bewußt iſt, aber immerwährend denſelben aufzuheben und dadurch ein Wiſſen hervorzubringen, getrieben wird. Das bloße Denken giebt daher nur die Möglichkeit der Sache, in welcher ſie ſelbſt noch nicht iſt; denn das,

was richtig und wahr gedacht wird, iſt als ſolches möglich, aber damit es zur Wirklichkeit erhoben werden, muß durch einen beſondern Akt das Sein in ihm gedacht werden, wodurch es erſt zum Wiſſen hingeleitet wird.

Dies iſt der Grund, weshalb wir das abſolute Nichts zum Anfangspunkte des Syſtems machen und uns auch mit dem relativen Nichts nicht begnügen können. Denn in dieſem würde immer ſchon die Beziehung liegen auf ein Sein, das nur noch als leer gedacht wird, aber allen Inhalt in ſich aufnehmen könnte, wodurch wir wieder auf das abſtracte Sein zurückgewieſen würden, und damit wäre dann auch zugleich die Richtung gegeben auf den Inhalt, der für daſſelbe gefunden werden ſoll. Die Wiſſenſchaft aber muß frei und ohne dieſe Vorausſetzung beginnen, ſie muß von der Möglichkeit eines Inhalts noch gar nichts wiſſen und bei ihrem erſten Setzen unbekümmert darum ſein, ob ein ſolcher erfolgen werde oder nicht; eben deshalb kann ſie aber auch nur das concrete Nichts ſetzen. Gegen dieſes wird der vollendetſte Skepticismus nichts einzuwenden haben, während er gerade gegen das Sein in allen Geſtaltungen ſich richtet und gegen die abſolute Vorausſetzung deſſelben ſeine ganze Gewalt geltend machen muß. Das Sein als das ſchlechthin Gewiſſeſte an den Anfang ſtellen, hieße nur, von vorn herein ſich um ſein Einreden nicht kümmern und ihn gänzlich unbeachtet laſſen; dadurch aber wird er nicht beſiegt, ſondern nur beiſeite geſtellt, in welcher Stellung er ſeine zerſtörende Macht ſchon beweiſen und ſich an der Wiſſenſchaft für ihr Ignoriren empfindlich rächen wird. Haben wir aber den Muth, mit dem reinen Nichts anzufangen, ſo ſind wir darin zunächſt mit der Skepſis einig und haben in demſelben einen unbeſtreitbaren Anfangspunkt gewonnen; die Wiſſenſchaft

unterſcheidet ſich nur dadurch von derſelben, daß ſie ſich nicht, wie jene, dabei beruhigt, ſondern von demſelben weiter fortzuſchreiten verſucht. Dadurch aber berühren wir die Frage nach einer Methode, welche uns in den Stand ſetzen könnte, von dieſem Princip aus mit Sicherheit vorwärts zu gehen, ohne Einwendungen von irgend einer Seite beſorgen zu dürfen.

Die Methode der Philoſophie.

Alle verſchiedenen Methoden werden gewöhnlich auf den Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen zurück geführt, die wir hier, um der auf dieſem Gebiet herrſchenden Begriffsverwirrung von vorn herein zu begegnen, mit den beiden Verfahrungsweiſen der Induction und Deduction identificiren wollen, da es ſich doch zunächſt um den Begriffbildungsproceß handeln wird. Denn überall bei dem Wiſſen kommt es ja darauf an, das Verhältniß der Vielheit der Begriffe zur Einheit derſelben zu finden, und da iſt es dann entweder möglich, von der Einheit auszugehen und dieſe in eine Vielheit zu zerſpalten, oder die gegebene Vielheit in eine Einheit zuſammen zu faſſen. Hier ergiebt ſich aber bei jeder ſogleich eine entgegengeſetzte Schwierigkeit. Gilt es nämlich, die Einheit zu theilen, ſo iſt dieſes auf die verſchiedenſte Weiſe möglich, je nachdem dieſer oder jener Theilungsgrund in Anwendung debracht wird. Dieſer ſelbſt liegt aber völlig außerhalb der Methode, und müßte alſo anderswoher entlehnt werden, womit ſofort die Unzulänglichkeit derſelben ſich herausſtellt. Ebenſo auf der andern Seite, ſoll zuſammengefaßt

werden, ſo hängt die Wahl deſſen, was verknüpft werden ſoll, von der Ahnung einer gewiſſen Zuſammengehörigkeit ab, die ebenfalls nicht in der Methode ſelbſt liegt und auf gleiche Weiſe das Ungenügende derſelben herausſtellt. Und ſieht man nun näher zu, ſo ſcheint es, als ob jede ihren Mangel aus der andern erſetzt. Denn was das Theilungsprincip betrifft, ſo beruht es auf einer bei der zum Grunde gelegten Begriffseinheit mitgeſetzten Anſchauung, auf welche Weiſe etwa dieſe Einheit durch Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit gewonnen ſein möchte und was in dieſer das Gleiche oder Verſchiedenartige geweſen iſt, und die Syntheſis ſetzt ſomit eine vorhergehende Analyſis voraus. Umgekehrt wird die Wahl zuſammengehöriger Begriffe, die zu einem neuen Begriffe verknüpft werden ſollen, durch die vorhergehende, wenn auch noch dunkle Einſicht beſtimmt, daß dieſer in jene getheilt werden könnte, und die Analyſis ruht hier alſo auf der Syntheſis. Da befinden wir uns denn in einem unauflöslichen Zirkel, indem eine jede Methode immer ſchon die andere im Voraus verlangt, wobei man nicht begreift, wie irgend eine habe beginnen können. Man muß ſich dann begnügen, beide in ihrer Exiſtenz aufzunehmen, und die Einſeitigkeit einer jeden durch die andre zu ergänzen, ſo daß der Kanon entſteht, mit der einen eine Zeit lang fortzuſchreiten und dann die andre nachzuholen und die Reſultate der erſten danach zu corrigiren. Und ſo macht es ſich auch in der Erfahrung, daß der Fortſchritt der Wiſſenſchaften immer bedingt iſt durch die gegenſeitige Einwirkung und Durchdringung beider Methoden.

Gehen wir jedoch tiefer in die Betrachtung der Sache ein, ſo ergiebt ſich noch eine andere Seite derſelben, die auch die Unzulänglichkeit einer Combination beider Methoden deut-

lich herausſtellt. Hängt nämlich die Findung eines Theilungsgrundes bei der ſynthetiſchen Entwickelung im Allgemeinen wirklich von dem gleichzeitigen Rückblick auf ein analytiſches Verfahren ab, ſo giebt dieſes doch eine Menge von möglichen Principien der Ableitung, je nachdem der Begriff durch Zuſammenfaſſung dieſer oder jener Vielheit gewonnen iſt, und ebenſo umgekehrt die Zuſammengehörigkeit dieſer oder jener Mannigfaltigkeit von Begriffen beruht ganz auf einer Ahnung der verſchiedenen Art und Weiſe, wie getheilt werden kann. Die Wahl des beſtimmten Theilungsgrundes und die Entſcheidung für eine beſtimmte Zuſammengehörigkeit liegt alſo gänzlich außerhalb beider Methoden, und hängt hier, wie es ſcheint, ganz von einem zufälligen Inſtinkt ab. Kann nun aber in der Wiſſenſchaft der Zufall nicht das Leitende ſein, ſo müſſen nothwendig noch andere Verfahrungsweiſen hinzu kommen, die dem Mangel jener Methoden abhelfen. So hat denn auch Schleiermacher in ſeiner Dialektik dem conſtructiven Verfahren, das in jenen beiden Methoden ſich ausſpricht, ein combinatoriſches an die Seite geſtellt, welches ſelbſt wiederum in den Gegenſatz des heuriſtiſchen und architektoniſchen zerfällt, und erſt zuſammen mit jenen das leiſten ſoll, was man von einer vollſtändigen Methode verlangt.

Wenn es uns nicht zu weit abführte, ſo wäre es gewiß intereſſant, in die geniale Entwickelung Schleiermachers näher einzugehen, und die Fäden, die er nur im Allgemeinen hingeworfen, weiter auszuſpinnen und durch das ganze Gewebe klar durchzuführen. Nur ſo viel diene hier zur Veranſchaulichung des oben Geſagten. Iſt das conſtructive Verfahren überhaupt darauf gerichtet, die Begriffe nach gewiſſen Verhältniſſen zu gewinnen, ſo geht das combinatoriſche

darauf, die Verwandtſchaftsverhältniſſe näher zu beſtimmen, und dies kann entweder heuriſtiſch ſo geſchehen, daß von einem gegebenen aus die verwandten gefunden, oder architektoniſch die in einer Mannigfaltigkeit gegebenen Begriffe geordnet und gegliedert werden. Hier iſt es denn klar, wie ſowohl Deduction als Induction von beiden ihrerſeits abhangen und immer ſchon ein gewiſſes Fortgeſchrittenſein in dieſem Verfahren vorausſetzen, und gerade nach der Richtung hin, deren Mangel wir ſchon oben erkannt haben. Denn ſollen zuſammengehörige Begriffe zu einem allgemeinen zuſammengefaßt werden, ſo hängt die Wahl derſelben von einem richtig eingeleiteten heuriſtiſchen Verfahren ab, das die Nähe der Verwandtſchaft angiebt, und die Art des Zuſammenfaſſens ſelbſt beruht wieder auf dem gehörig eingeleiteten architektoniſchen Verfahren, welches verhindert, daß nicht ein zu weit entferntes Allgemeine genommen werde, ſondern das zunächſt über dem Beſondern Liegende. Ebenſo auf der andern Seite, wenn der beſtimmte Theilungsgrund gefunden werden ſoll, ſo handelt es ſich darum, architektoniſch zu beſtimmen, aus welcher Mannigfaltigkeit die zu theilende Einheit beſtehen möge, und heuriſtiſch das weſentlichſte Merkmal auszuſondern, nach welchem getheilt werden müßte.

Nach allem dieſen würde aber folgen, daß nur in einer gleichzeitigen Verbindung dieſer vier Methoden ein wiſſenſchaftlicher Fortſchritt möglich wäre. Gleichzeitig aber könnten alle auf keine Weiſe auftreten, da nur jede ihre Eigenthümlichkeit bewahren würde, wenn ſie für ſich einen Moment erfüllte. Da müßte denn nothwendig die ſchon oben angeregte Schwierigkeit ſich ins Unendliche vervielfachen, indem jede zu ihrer Exiſtenz alle andern vorausſetzen und dieſe wieder unter ſich von einander abhängig ſein müßten. Iſt

es nun auch in der Wirklichkeit gewiß so, vorzüglich auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften, daß dieselben immer zunächst nach einer Seite hin auf eine bewußte Weise fortschreiten, die andern Verfahrungsweisen aber dabei unwillkürlich und unbewußt mit thätig sind, dann aber durch die andern von verschiedenen Seiten her oder zu verschiedenen Zeiten in Anwendung gebrachten Methoden die Mängel jener Einseitigkeit ausgeglichen werden, so scheint doch die Philosophie mit einem so zertheilten Verfahren sich nicht befriedigen zu können. Und andrerseits sind wir einmal zu dem Bewußtsein gelangt, daß keine einzige Methode ohne die andere nur beginnen kann, so scheint die Genesis derselben ein unauflösliches Räthsel, damit aber auch ein Problem aufgestellt, das immer wieder zur Erklärung auffodert und auf keine Weise abzuweisen ist. Die Möglichkeit einer Lösung kann aber nur begriffen werden, wenn sich eine Methode fände, die alle bisher betrachteten wirklich in sich vereinigte, und so über ihnen stände, daß diese selbst nur eigenthümliche Gestaltungen jener einen wären.

Hier ist es nun das unsterbliche Verdienst Hegels, ausgehend von dem Gegensatz der synthetischen und analytischen Methode, und folgend den Versuchen und Andeutungen seiner unmittelbaren Vorgänger, ein Verfahren erfunden oder wenigstens consequent in Anwendung gebracht und zu einem vollständigen System fortgebildet zu haben, welches nicht bloß auf einer Verknüpfung, sondern auf einer Identität dieser beiden Methoden beruht. Hegel hat diese neue Methode, oder die absolute, wie er sie nennt, selbst so sehr für das Bedeutendste seiner philosophischen Leistungen gehalten, daß er jeden Begriff seines Systems nur als einen Ausfluß derselben betrachtet, und alles Einzelne in ihm willig für sie

Preis geben würde, er hat ihr selbst für die Geschichte der Philosophie eine solche Macht beigelegt, daß alle ferneren Bestrebungen in derselben nur auf eine Anwendung derselben im Einzelnen und auf eine Durchführung in allen Gebieten des Wissens hinaus kommen würden. Und selbst diejenigen, welche in Beziehung auf die Principien und den Inhalt der Philosophie gar nicht mit Hegel übereinstimmen, sondern sich völlig gegen die in derselben herrschende Richtung gewandt haben, erkennen die Bedeutung jener Methode so sehr an, daß sie dieselbe zu der ihrigen machen, und sie als die wahre gegen die falsche Anwendung in dem Systeme selbst als eine Waffe gebrauchen.

Es erscheint aber immer mißlich, aus einem Zusammenhange, den man selbst für unwahr hält, etwas unverändert heraus zu nehmen; andrerseits hätte man doch den wiederholten Versicherungen des Meisters darin Glauben schenken sollen, daß seine Methode nicht etwas dem Gedankeninhalte Fremdes und Aeußerliches, sondern die innere Entwickelung der Gedanken selbst sei, so daß seine Methode mit der Richtung dieser Gedankenentwickelung stehen oder fallen muß. So werden wir daher auf die Eigenthümlichkeit dieser Methode näher eingehen müssen, um ihren innern Zusammenhang mit dem Anfangspunkte derselben Philosophie und allen daraus hervorgehenden Folgerungen nachzuweisen. Wir werden daraus dann sehen, ob wir uns derselben anschließen können, oder ob unser Princip uns nöthigt, einen andern Weg einzuschlagen.

Auf den ersten Anblick erscheint die Hegelsche Methode als ein Wechsel von Analysis und Synthesis. Indem nämlich von der Einheit eines Begriffs ausgegangen wird, kommt es bei ihr zuerst darauf an, in diesem einen Gegensatz zu

erblicken, um ſo heraus zu entwickeln und zum Bewußtſein zu bringen, was in ihm ſchon enthalten iſt. Die ſo gewonnenen entgegengeſetzten Begriffe werden aber nun nicht wieder zerlegt, ſo daß eine Pyramide entſtehen würde, die von der Spitze ausgehend allmälig eine breitere Baſis gewänne, je mehr ſie von der abſtracten Einheit zur concreten Mannigfaltigkeit des Seins herabſtiege, ſondern von vorn herein folgt auf das ſynthetiſche Verfahren ein analytiſches, welches den gewonnenen Gegenſatz wieder zu einer Einheit zuſammenfaßt, mit welcher dann auf dieſelbe Weiſe weiter fortgeſchritten wird, ſo daß der ganze Proceß mehr in einer geraden Linie ſich fortbewegt, die ſich gleichſam immer erweitert und zuſammenzieht, und zuletzt ebenſo in einem Punkte endigt, wie ſie von einem Punkte ausgegangen iſt.

Bei dieſer nur noch ganz oberflächlichen Betrachtung ergiebt ſich aber ſchon ſogleich, daß jene Syntheſis und Analyſis nicht in dem gewöhnlichen Sinne vor ſich gehen kann. Denn würde ein Begriff in ſeine Unterarten getheilt, dieſe aber ſogleich wieder zuſammengefaßt, ſo könnte das Reſultat nichts Anderes ſein, als der urſprüngliche Begriff, und man käme auf dieſe Weiſe um keinen Schritt weiter; die Art der Zuſammenfaſſung muß alſo hier eine andere ſein, als ſie bei dem gewöhnlichen Inductionsverfahren erſcheint. Das Weſentliche bei dieſem iſt aber, daß bei einer Mannigfaltigkeit von gegebenen Begriffen von den unterſcheidenden Merkmalen abgeſehen, und nur die gleichen hervorgehoben und zuſammen zu einem neuen Begriffe verknüpft werden. Der Mangel iſt dabei der, daß dieſer abſtracter und ſomit ärmer an Inhalt als die vorhergehenden wird, weshalb die Zuſammenfaſſung nur als eine unvollſtändige angeſehen werden kann, die einen Theil des Inhalts fahren läßt.

Es beruht aber dieſer Mangel auf der Anſicht, daß Verſchiedenes und Entgegengeſetztes nicht in eine Anſchauung aufgehen könne, daß vielmehr der Widerſpruch ewig widerſprechend bleiben müſſe, und man die Einheit nur durch Hinwegſehen von demſelben haben könne. Im Gegenſatz zu dieſer Anſicht faßte nun Hegel den großartigen Gedanken, in ſeiner Induction gerade das Entgegengeſetzte zu einer Einheit zu verbinden und die Identität des Widerſprechenden nachzuweiſen. War es früher daher nothwendig geweſen, eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden aufzuſuchen und dieſe ſo zu wählen, daß das Verſchiedenartige davon nur ein geringes, das Gleiche dagegen ein überwiegendes war, ſo kam es jetzt gerade darauf an, einen einfachen vollſtändigen Gegenſatz aufzufinden und dieſen dann auf ſeine Identität zurück zu führen. Damit war der Widerſpruch recht eigentlich zum Agens des Fortſchritts gemacht, und Hegel konnte von ihm behaupten, daß er das Lebensprincip der Wiſſenſchaft ſei, und nicht abgewieſen und zur Seite liegen gelaſſen werden dürfe, ſondern auf alle Weiſe aufgeſucht und zur vollſtändigſten Geltung gebracht werden müſſe.

Bei einer ſolchen Faſſung der Induction aus einem einfachen vollſtändigen Gegenſatz folgt aber auch unmittelbar, daß dabei eine Aufzählung und Vergleichung der Merkmale, die den Begriff bilden, gänzlich wegfällt. Es kommt ja rein auf den Gegenſatz, in welchem ſich beide Begriffe befinden, an, in dieſem liegt ihre ganze Beſtimmtheit. Deshalb wird denn auch der Unterſchied von Prädicats- und Subjectsbegriffen an ihnen vollkommen aufgehoben ſein. Denn bei der gewöhnlichen Analyſis werden freilich die Merkmale geſchieden von dem ſie zuſammenfaſſenden Subject, um für das zu gewinnende Höhere und Allgemeinere einige unterſcheidende

wegzulaſſen und die andern wieder zu einem neuen Subject zu verknüpfen; hier dagegen verwandeln ſich die ganzen Subjecte und gehen mit ihrem ganzen Gehalt in den höhern Begriff ein, ſo daß ſie in dieſem als Prädicate erſcheinen, und wir es überall eigentlich nur mit einer Reihe von Prädicatsbegriffen zu thun haben, die bei jedem Fortſchritt an Inhalt und Kraft der Action reicher werden. Eine weitere Folge davon iſt, daß der ſo gewonnene neue Begriff nicht in demſelben Sinne allgemeiner ſein wird, wie dieſes bei dem gewöhnlichen analytiſchen Verfahren der Fall iſt. Denn während bei dieſem der Inhalt des Begriffs in demſelben Maaße abnimmt, als der Umfang ſich vergrößert, die Allgemeinheit alſo immer abſtracter wird, ſo nimmt hier der Inhalt mit dem Umfange gleichmäßig zu, da der allgemeinere Begriff die beſonderen Formen vollkommen in ſich enthält und alſo mit der Allgemeinheit zugleich concreter wird. Das Syſtem geht von dem allerabſtracteſten Begriffe aus und langt zuletzt bei dem concreteſten an, der alle vorhergehenden in ſich enthält.

Iſt nun nach dem eben Gezeigten die Analyſis in der Hegelſchen Methode eine von der gewöhnlichen völlig verſchiedene, ſo wird auch die Syntheſis eine andre ſein. Wir haben geſehen, daß die Eintheilung immer einen Theilungsgrund nöthig hat, nach welchem der gegebene Begriff zerlegt werden könne; Hegel bedarf eines ſolchen nicht. Er geht von dem urſprünglich einfachen Begriffe ſelbſt aus und weiſt darin nach, daß er ſein Gegentheil an ſich hat und ohne dieſes gar nicht gedacht werden kann. Das Sein z. B. ſchlägt ſo, wie ſich Hegel ausdrückt, in das Nichts um; indem ich auf den Inhalt des Seins achte, erfahre ich unmittelbar, daß er ein Nichts iſt. Sein iſt nur dadurch Sein,

daß es Nichts iſt, und das Nichts iſt ebenſo Sein, ich kann jeden der beiden Begriffe nur an ſeinem Gegentheil feſthalten; und ebenſo, wenn ich nun beide Begriffe durch die Induction wirklich zuſammenfaſſe und den neuen Begriff Werden oder Daſein erhalte, ſo dirimirt ſich dieſer weiter als Etwas zum Andersſein, die dann wieder im Fürſichſein verknüpft werden, dieſes ſucht gleichfalls ſeinen Gegenſatz und ſofort, bis nichts mehr entgegen zu ſetzen iſt, ſondern der letzte Begriff Alles in ſich enthält.

Bei dieſer Weiſe der Syntheſis fällt daher das Fremdartige fort, welches der Theilungsgrund in den Begriff hineinbringt, indem keine neue Vorſtellung von Außen hinzugefügt, ſondern das, was ſchon in demſelben liegt, nur herausgeſtellt wird. Deshalb wird nun auch hier nicht, wie bei der gewöhnlichen Deduction, der Begriff ein beſonderer, ſondern vielmehr ein allgemeinerer. Denn einerſeits kommen keine neuen Merkmale hinzu, die den Umfang deſſelben beſchränken könnten, ſondern der ganze Inhalt war ſchon in dem erſten Begriffe, wenn auch noch verborgen; andrerſeits wird durch die Negation, durch welche der neue Begriff aus dem vorhergehenden gewonnen wird, eine Beſchränkung in demſelben aufgehoben und ſomit der Umfang deſſelben erweitert. Indem der urſprüngliche Begriff des Seins ſich zu dem Gegenſatze von Sein und Nichts auflöſt, erfahre ich, daß das Sein nicht bloß die einfache Poſition iſt, als die ich es anfangs denken zu müſſen glaubte, ſondern das Sein iſt auch zugleich Nichts und das Nichts zugleich Sein; dieſes Sein und Nichts iſt daher allgemeiner, als das urſprüngliche Sein, welches das Nichts ausſchloß. Mit der Concretion, die ſonſt das Charakteriſtiſche der Syntheſis iſt, aber nur durch das Hinabgehen ins Beſondere gewonnen werden kann, wächſt

alſo hier gerade entgegengeſetzt auch die Allgemeinheit des Begriffs.

Achten wir nun darauf, wie die Analyſis und Syntheſis in der Hegelſchen Methode einen ganz andern Charakter annimmt, als in den gewöhnlich ſo bezeichneten Verfahrungsweiſen, ſo müßte ſich eigentlich der Sprachgebrauch gerade umkehren, wenn man auf die etymologiſche Bedeutung der Ausdrücke ſieht. Denn während bei dem gewöhnlichen analytiſchen Verfahren allerdings der Begriff in ſeine Merkmale zerlegt werden muß, um die weſentlichen von den unweſentlichen zu unterſcheiden und dann durch Abſtraction den allgemeinern Begriff zu finden, ſo fällt dies hier gänzlich fort, und es tritt vielmehr an ſeine Stelle eine Syntheſe im eigentlichſten Sinne des Worts, welche die beiden Gegenſätze vollkommen zuſammenfaßt und in eine Einheit verknüpft. Und ebenſo auf der andern Seite, wenn bei der gewöhnlichen Syntheſis zu den gegebenen allgemeinen Merkmalen allerdings ein neues hinzukommt, durch deſſen Verknüpfung mit den frühern der Begriff in concretere getheilt wird, ſo iſt hier die Theilung eine vollkommene Analyſis, welche nur das heraus entwickelt, was ſchon in dem frühern enthalten war. Dies iſt dann der Grund, weshalb auch wirklich in neuerer Zeit die Anwendung der Ausdrücke eine der frühern entgegengeſetzte geworden iſt, da das, worauf die alte Bezeichnungsweiſe ſich weſentlich gründete, als eine Unvollkommenheit angeſehen wurde und deshalb wegfiel.

Doch bei genauerer Betrachtung ergiebt ſich auch dieſe Umkehrung des Sprachgebrauchs als eine mangelhafte, die den neuern Standpunkt nicht gehörig bezeichnet. Denn war es der Charakter der alten Syntheſis, vom Concreten und Beſondern zum Abſtracten und Allgemeinen aufzuſteigen,

und der der Analyſis, aus dem abſtract Allgemeinen in das concret Beſondere hinab zu gehen, ſo bildet ſich bei der Hegelſchen Methode der Gegenſatz gar nicht auf dieſem Gebiete, denn beide Richtungen derſelben ſtreben zum concret Allgemeinen. Dabei iſt zugleich offenbar, daß jede immer nur die eine Seite mit der alten gemein hat, die jetzige Analyſis mit der frühern Syntheſis den Begriff des Concreten, die jetzige Syntheſis mit der frühern Analyſis den Begriff des Allgemeinen. Es ſcheint alſo, als ob wir es hienach auf beiden Seiten vielmehr mit einer Combination beider Verfahrungsweiſen zu thun hätten, oder mit einer Methode, die indifferent gegen jenen Gegenſatz in einer mittleren Richtung fortſchreitet.

Und ſo iſt es auch in der That. Die Theilung wird hier bewerkſtelligt durch eine gleichzeitige Analyſis und Syntheſis, die vollkommen in einander verwachſen ſind, indem die Entwickelung deſſen, was in dem erſten Begriffe liegt, nur vor ſich gehen kann durch die Verknüpfung mit dem Gegenſatz, weshalb der neue, durch die Analyſis gefundene Begriff nur eine Syntheſe deſſelben mit ſeinem Gegenſatze iſt. Ebenſo auf der andern Seite, die wirkliche Zuſammenfaſſung der Gegenſätze in eine neue Einheit iſt nur möglich durch die Bemerkung, daß jene ſcheinbaren Gegenſätze in Wahrheit keine ſind, ſondern ſich in ein Identiſches auflöſen, wodurch alſo auch hier die Syntheſis ſelbſt zu einer reinen Analyſis wird. Gehen nun ſo beide Begriffe der Analyſis und Syntheſis zuſammen, und liegt die Bewegung der Methode nicht in einer Entgegenſetzung und einem Wechſel jener beiden Verfahrungsweiſen, ſo ſcheint ſie vielmehr die Richtung zu verfolgen, die Schleiermacher mit dem Namen

der Combination belegt und in das heuriſtiſche und architectoniſche Verfahren getheilt hat.

Dieſes nämlich iſt zwar dem conſtructiven Verfahren, das ſich in jenes ſynthetiſche und analytiſche Verfahren ſonderte, entgegengeſetzt, deshalb aber auch zunächſt gegen die in demſelben ſich findenden Gegenſätze indifferent. Es geht rein darauf aus, die Zuſammengehörigkeit und die Verwandtſchaft der Begriffe zu ermitteln, und die unmittelbar mit einander zuſammenhangenden Begriffe an einander zu reihen und unter ſich zu verknüpfen. Heuriſtiſch geſchieht dies dadurch, daß von einem Begriffe ausgegangen und der zunächſt damit verwandte aufgeſtellt wird, architectoniſch ſo, daß die chaotiſch im Bewußtſein gegebenen Begriffe geordnet und die Mannigfaltigkeit derſelben als eine gegliederte Einheit gefunden wird. Schleiermacher verlangt nun nach ſeiner ganzen Anſchauung, auf die wir ſpäter noch öfter zurückkommen werden, daß beide Gegenſätze ſich kreuzen und das Heuriſtiſche und Architectoniſche mit der Deduction und Induction verknüpft werden müſſen, um das Verfahren ganz vollſtändig zu machen. Danach würde ſich die Sache ſo geſtalten, daß das heuriſtiſche Verfahren von einem gegebenen Begriffe aus ſowohl die zunächſt nebengeordneten, als die zunächſt über- und untergeordneten finden müſſe, und alſo bald mehr ſynthetiſch, bald mehr analytiſch verfahren werde; und ebenſo würde auf der andern Seite das architectoniſche mit ſeiner Gliederung entweder mehr von den höheren Begriffen zu den niedern hinab oder von den niedern hinauf ſteigen können.

Faſſen wir dies gehörig ins Auge, ſo muß die Hegelſche Methode überwiegend als heuriſtiſch erſcheinen. Sie geht ja von einem einfachen Begriffe aus und ſucht den zunächſt damit verwandten coordinirten Begriff, den ſie natürlich nur

in dem geraden Gegensatz finden kann, und von hier aus schreitet sie zu dem zunächst höhern fort, der die vorigen unter sich begreift, geht dann wieder zu dem coordinirten über, und sofort, so daß eine Reihe entsteht, in der sich immer ein neuer anhängt, der unmittelbar von dem vorigen aus gefunden wird. Dabei wird natürlich auch immer der Zusammenhang mit dem nächsten, aus dem er gewonnen wird oder in den er übergeht, ins Licht gestellt, mit den entferntern aber ist keine weitere Beziehung gegeben, als die durch die näherstehenden vermittelte; das Ganze ist ein allmälig fortschreitender heuristischer Proceß, der immer in gerader Richtung auf einen letzten Begriff losgeht, der als das Ziel der ganzen Reihe gesucht wird. Zwar wird wohl bei einem Rückblick auf den Verlauf des Processes, wie wir noch später sehen werden, der zuerst ohne Unterscheidung fortlaufende Faden gegliedert, aber dies ist eigentlich eine der ganzen Richtung fremd erscheinende Operation, welche nur durch eine hinterdrein kommende Reflexion bewerkstelligt wird, da in der Methode gar kein Grund ist, irgend wo inne zu halten und die gefundenen Glieder als kleinere Ganze zusammen zu fassen.

Hiedurch ist uns nun, nach einer freilich noch sehr an der Oberfläche verstrenden Beobachtung, der Standpunkt der Hegelschen Methode im Allgemeinen gegeben. Sie hat als heuristische ihre Stellung im Gegensatz zur architectonischen, und kann nur dieser gegenüber in ihrer Bestimmtheit gefaßt werden. Dies wird noch klarer werden, wenn wir nun auf eine nähere Betrachtung dieser eingehen, die uns ebenso in einer concreten Gestaltung vorliegt. Schleiermacher nämlich, obgleich er in seiner Dialektik nur die Verknüpfung und allmälige Ausgleichung aller vier von ihm aufgezeigten Me-

thoden für die Vollendung der Wiſſenſchaft hält, verfährt doch bei der Entwickelung des Wiſſensgehaltes in der Dialektik, wie in allen ſeinen philoſophiſchen und theologiſchen Arbeiten überwiegend rein nach der architectoniſchen Methode, die offenbar ſeinem individuellen Weſen am meiſten zuſagte, aber auch in der ganzen Anlage ſeiner Philoſophie begründet iſt. Mit der ganzen Energie ſeines Geiſtes iſt er immer ſogleich darauf gerichtet, die im Bewußtſein chaotiſch in einander ruhenden ungeordneten Vorſtellungen zu gliedern und die Einheit in der Mannigfaltigkeit aufzuzeigen. Die Vielheit wird ihm immer erſt zugleich mit der Einheit und die Einheit zugleich mit der Vielheit, die Begriffe ſelbſt werden erſt fertig mit der wirklichen Gliederung, indem die unbeſtimmten Vorſtellungen erſt durch ihre gegenſeitige Beziehung auf einander beſtimmt, aber immer ſo lange flüſſig und modificirbar gehalten werden, bis das architectoniſche Ganze vollendet iſt, und dann erſt das Denken zur Dignität des Begriffs ſich erhoben hat.

Hiebei iſt denn klar, wie nothwendig das entgegengeſetzte Reſultat eintreten muß von dem, das wir oben bei der Hegelſchen Methode aufzeigten. Während nämlich hier die Gliederung des Ganzen das eigentlich Gewollte iſt, und daher auch das Ganze immer unmittelbar vorliegt, ſo bleibt dabei die genetiſche Entwickelung verborgen; es ſcheint auf einen glücklichen Griff anzukommen, der von dem Scharfſinn des Denkenden abhängig iſt, die eigentliche Arbeit des Geiſtes, durch welche er zu ſeinem Reſultat gelangt, und die nur zu fehlen ſcheint, weil ſie nicht zur Darſtellung kommt, bleibt in dem Innerſten des Denkers zurück, und kommt ihm ſelbſt nicht als eine auf Geſetze zurückzuführende zum Bewußtſein. Da nun hier die Entwickelung ſich nicht kund giebt,

ſo hat die Methode freilich auch nicht das ſcheinbar Zwingende der Hegelſchen Methode, worauf dieſe ihre Objectivität begründet hat, ſondern der Auffaſſende muß ſich in die Anſchauung des Denkenden wie mit einem Schlage zu verſetzen verſtehen, was denn nothwendig als ein Zeichen reiner Subjectivität erſcheint.

Sehen wir jedoch näher zu, ſo erſcheint der Gegenſatz beider Methoden nur relativ, und jede hat vielmehr die andere ſchon an ſich und beſteht nur mit ihr. Ebenſo wie wir oben geſehen haben, daß die Hegelſche Methode zurückblickend auf die gewonnene Reihe dieſelbe gliedert, und ſo zuletzt das Ganze als eine Reihe auf einander folgender Gruppen erſcheint, die zuſammen eine Einheit bilden, ſo kann auch die Schleiermacherſche Methode ſich nur rechtfertigen durch eine Betrachtung, die die gefundenen Gegenſätze als wirkliche Gegenſätze aufzeigt und aus einander ableitet, und ſie alle als in der Einheit enthalten, und zwar ſo, daß die Einheit in ihnen ſelbſt nicht aufgehoben iſt, nachweiſt. Aber auch hier iſt dieſe Operation eine erſt hinterher nachkommende, die an dem Reſultate ausgeübt wird, eine reine Reflexion, die über das Gewonnene gemacht wird, nicht der eigentliche Zweck des Verfahrens ſelbſt. Ebenſo hat andrerſeits die Hegelſche Methode auf gleiche Weiſe jene Willkür und Subjectivität, die der Schleiermacherſchen vorgeworfen wird, nur tritt ſie nicht ſo offen hervor. Das Auffinden des Gegenſatzes nämlich iſt, wie ſehr es auch ſcheinbar mit Nothwendigkeit durch den urſprünglichen Begriff bedingt iſt, doch, genauer betrachtet, rein das Reſultat eines glücklichen Wurfs, und beruht in dieſer Hinſicht wirklich auf einem unbewußt nebenhergehenden architectoniſchen Verfahren, wie dieſes ſpäter noch mehr erhellen wird. Dabei iſt der Irrthum, der ſich mög-

licherweiſe unvermerkt einſchleicht, um ſo gefährlicher, als er nicht ſo in die Augen fällt, und er kann wiederum nur durch eine unmittelbare, unbefangene Anſchauung, die immer dem architectoniſchen Verfahren verwandt iſt, aufgefaßt und eliminirt werden, indem ſie gegen die auf dieſe Weiſe gefundenen Reſultate ihre einfache Ueberzeugung und unmittelbare Gewißheit feſthält.

Die Zuſammengehörigkeit beider entgegengeſetzten Methoden wird ſich aber noch mehr herausſtellen, wenn wir wieder auf das conſtructive Verfahren der ſynthetiſchen und analytiſchen Methode zurückſehen und beide mit dieſem vergleichen. Das eigentlich Charakteriſtiſche dieſer beſteht nämlich darin, daß ſie den Gegenſatz und die Kluft zwiſchen dem Denken und dem Sein ausfüllen wollen, indem ſie entweder von dem Beſonderen der Erfahrung zu der Allgemeinheit des Denkens hinaufſteigen, oder von dem allgemeinen Begriff in die concrete Wirklichkeit des Beſondern hinabgehen. Was nun die Hegelſche Methode betrifft, ſo fängt ſie mit dem höchſten und allgemeinſten Begriffe, den die gewöhnliche analytiſche Methode erreichen kann, dem des reinen Seins an und ſchreitet von ihm aus immer allgemeiner fort, nähert ſich alſo dem Beſondern auf keine Weiſe, und wandelt ſomit rein in den Regionen des Denkens, es verſchmähend, von ihren ätheriſchen Höhen auf die gemeine Wirklichkeit herab zu blicken. Schleiermacher ſeinerſeits beginnt ebenfalls mit dem allgemeinen Begriffe des reinen Seins und ſteigt von dieſem in das Beſondere hinab, es verſuchend, hiemit das einzelne Sein zu gewinnen und die reale Wirklichkeit zu ordnen und zu geſtalten. Hegels Verfahren verſirt ganz in der Sphäre der Allgemeinheit, das Schleiermachers ganz in der der Beſonderheit; von einem Princip gehen ſie nach diametral

entgegengesetzten Richtungen aus einander. Hegel will von dem Begriffe des Seins aus das Absolute gewinnen, Schleiermacher von demselben Begriffe aus das einzelne Sein, Hegel aber kann nicht an das besondere Sein der Welt hinan, und Schleiermacher erklärt, daß es auch von dem höchsten Begriffe des Seins aus keine Brücke zu der absoluten Identität alles Seins, zu der Idee der Gottheit hinauf geben könne. Hegel kennt in der Philosophie das real Seiende der gemeinen Wirklichkeit nur als eine Voraussetzung aus der Erfahrung, durch die er zu seinem Anfangspunkte des reinen Seins gelangt, Schleiermacher setzt in der Philosophie das Absolute nur als eine nothwendige Voraussetzung, durch die das Reich der Gegensätze in der Welt erst erklärlich wird.

Doch verfolgen wir die Sache noch einen Schritt weiter. Wir haben gesehen, die Hegelsche Methode beginnt mit dem allgemeinsten Begriffe der gewöhnlichen Analysis; schreitet sie von diesem noch zu einer höheren Allgemeinheit fort, so kann diese nicht in einer Reihe liegen mit der vorigen, so daß sie etwa die Fortsetzung derselben wäre, zu welcher jene nicht mehr die Kraft gehabt hätte, sondern der Begriff muß hier offenbar in einem andern Sinne genommen werden. Nach der gewöhnlichen Ansicht nämlich bezeichnet Allgemeinheit den größern oder geringern Umfang, in welchem der Begriff auf das Einzelne angewandt werden kann, oder der Begriff ist um so allgemeiner, je mehr Subjectsbegriffe er unter sich enthält. Enthält nun der erste Begriff des reinen Seins schon alle Subjecte in sich, so kann in dieser Hinsicht kein Fortschritt in der Allgemeinheit gemacht werden, sondern es wird nothwendig folgen, daß alle im ferneren Verlauf des Processes entwickelten Begriffe auf gleiche Weise

von allen Subjecten gelten müſſen. Dieſer Charakter der Hegelſchen Allgemeinheit, welche alle Subjectbegriffe von vorn herein in ſich begreift, iſt der Grund, weshalb das Denken nur in ſeiner eignen Anſchauung ſich bewegt und auf die Beſonderheiten der Wirklichkeit keine Rückſicht nehmen kann. Worin beſteht nun aber der Fortſchritt der Allgemeinheit, der in der Hegelſchen Methode doch gegeben iſt? Da ſie in Beziehung auf den Umfang der Subjectsbegriffe ſich gleich bleibt, ſo kann ſie nur den Umfang der Prädicatsbegriffe treffen, und hier iſt denn auch wirklich ihr eigentliches Gebiet, und wir erhalten auf dieſe Weiſe eine Beſtätigung der Beobachtung, die wir ſchon oben zu machen Gelegenheit hatten, daß es ſich in der Hegelſchen Methode eigentlich um die genauere Beſtimmung der Prädicatsbegriffe handle, und zwar ſo, daß bei dem eigenthümlichen Fortſchritte derſelben mit einem einfachen Begriff angefangen wird, deſſen Umfang noch ein ganz unbeſtimmter iſt, jeder der folgenden aber ſich erweitert und beſtimmt, dadurch, daß er alle frühern in ſich aufnimmt, indem er ja nur durch Zuſammenfaſſen aus dieſen entſtanden iſt. Der letzte Begriff iſt dann inſofern der allgemeinſte, als er mit ſeinem Umfange ſich auf alle frühern bezieht, die als ſolche ihrer Stellung gemäß nur eine engere Bedeutung haben können.

Andrerſeits iſt es die Sache der Syntheſis, den Begriff durch Hinzufügung neuer Merkmale voller und concreter zu machen, ſo daß durch die größere Fülle der Prädicatsbeſtimmungen der Inhalt der Begriffe wächſt. Dieſe Concretion wird aber in der Hegelſchen Methode auf eine ganz andre Weiſe als in der gewöhnlichen Syntheſis erreicht. Bei dieſer nämlich kommen zu den bisherigen Prädicaten, die das Subject bilden, nur neue hinzu, welche als gleichgültig dieſen

gegenüber erſcheinen, und es daher vertragen, gleichſam nur äußerlich zu ihnen hinzugefügt zu werden, um die Unbeſtimmtheit derſelben näher zu beſtimmen, und dadurch ein beſonderes und concreteres Subject zu bilden. Bei der Hegelſchen Methode ſtehen ſich zwei abſolut entgegengeſetzte Prädicate mit ihrem ganzen Inhalt gegenüber und ſollen zu einer Einheit erhoben werden, die beide vollkommen in ſich enthält, und ſelbſt nur ein volleres Prädicat iſt. Bei jener theilt ſich daher der Begriff ſogleich, indem er die entgegengeſetzte Beſtimmtheit aus ſich ausſchließt; hier wird der concretere Begriff gerade durch Zuſammenfaſſung des Entgegengeſetzten gewonnen. So haben zwar beide Methoden das mit einander gemein, daß die Concretion bewirkt wird durch Aufnehmen eines neuen Prädicats, aber es ergiebt ſich doch ſogleich, wie verſchieden der Begriff des Concreten darin genommen wird. Während nämlich in dem gewöhnlichen Sinne das Concrete den größern oder geringern Inhalt von Prädicatsbegriffen bezeichnet, die in einem Subjecte zuſammengewachſen ſind, und deshalb immer nur mit der Vorſtellung des relativ Beſondern verknüpft werden kann, ſo fällt hier das feſte Subject fort und es bezieht ſich nur auf den Inhalt der Prädicatsbegriffe unter ſich. Während ſonſt das Concrete immer mehr dem gegenſtändlichen Sein ſich nähert und immer beſtimmtere Subjectsbegriffe bildet, flieht hier das Denken von dem Begriffe des reinen Seins an, welches jenes Gebiet begränzt, das Gegenſtändliche, und bleibt rein in der Region der Prädicate, dieſe für die eigentlichen Gegenſtände ihres Wiſſens erklärend, die als ſolche nicht über das reine Denken hinausgehen. Ihr Geſchäft iſt es dann nur, des Inhalts ſich bewußt zu werden, der eigentlich ſchon in dem erſten Begriffe verborgen liegt, und zu einem höchſten Begriffe

hinauf zu ſteigen, der alle übrigen Prädicate ſeinem Inhalte nach in ſich enthält. Wie der Beſchauer eines Bildes zuerſt das Ganze als ein chaotiſches Durcheinander von Farben in ſich auffaßt und dann allmälig durch Entgegenſetzen und Verknüpfen das Einzelne zu unterſcheiden und zu einer Einheit zu geſtalten vermag, ſo ſchaut das Denken hier in ſeinen eignen Gedankeninhalt, der zuerſt im reinen Sein als ein chaotiſches Ineinander erſcheint, und in welchem es allmälig einen Gedanken nach dem andern unterſcheidet und verknüpft, bis es zuletzt der eigentlichen Idee, die den ganzen Inhalt bildet, ſich bewußt wird, in der der ganze Reichthum der einzelnen Gedanken in einen einzigen zuſammengefaßt wird.

Auf dieſer eigenthümlichen, von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Anwendung der Ausdrücke Concret und Allgemein, die durch die Methode nothwendig gefodert wird, beruht es nun auch, daß Inhalt und Umfang identiſch werden, während beide ſonſt in einem umgekehrten Verhältniſſe zu einander ſtehen. Denn da der Inhalt nur dadurch concreter wird, daß er eine größere Menge von Prädicatsbegriffen in ſich befaßt, eben dieſelben es aber auch ſind, welche den Umfang des Begriffs bilden, der ſeinerſeits wiederum nur durch den Inhalt, den er an Prädicatsbegriffen hat, begriffen wird, ſo decken ſich beide vollkommen, und es begreift ſich leicht, wie Allgemeinheit und Concretion hier Hand in Hand gehen und eigentlich auch nur ein und daſſelbe ſein können. Der ganze Proceß beſteht in einer doppelten Thätigkeit, einem Theilen und einem Wiederverknüpfen des Getheilten. Wird der Begriff in ſeine Gegenſätze zerlegt, ſo heißt das nichts Anderes, als der Inhalt, der in demſelben lag, wird herausgeſetzt, und beide liegen in dem Umfange des Begriffs, aus dem ſie abgeleitet werden. Aber ebenſo

findet ſich ſogleich, daß die entgegengeſetzten Begriffe ſelbſt ſich aus ihrem Umfange nicht ausſchließen, und daher in einen andern Begriff zuſammengehen können, der den Inhalt von beiden in ſich enthält, und daher auch mit ſeinem Umfange ſie umſchließt. Nur folgende Bemerkung werden wir ſogleich machen. Es iſt klar, daß der Fortſchritt in beiden auf verſchiedene Weiſe erreicht wird. Die Concretion wächſt ſchon dadurch, daß durch die Auffindung des Gegenſatzes und die ſo gewonnene Theilung ein größerer Inhalt in dem vorhergehenden Begriffe entdeckt wird; hält man den Proceß auf dieſem Punkte feſt, ſo iſt der Inhalt einen Schritt vor dem Umfange voraus, da der neue Begriff noch nicht in den Umfang des vorigen aufgenommen werden kann. Erſt dadurch, daß die Gegenſätze ſich als keine ausſchließenden erweiſen, können ſie gegenſeitig ſich in ihren Umfang aufnehmen und zu einem höhern Begriffe zuſammengefaßt werden, der ſie beide in ſich enthält. In dieſer Beziehung iſt klar, daß der Inhalt ein und deſſelben Begriffs nicht conſtant iſt. Denn ſo lange er mit dem Umfange identiſch iſt, hat er zu ſeinem Inhalte alle vorhergehenden Begriffe, bei dem Fortſchritte aber wird erkannt, daß ſein Inhalt eigentlich größer iſt, als es vorher erſchien, wonach dann weiterhin auch der Umfang ſich erweitert. Hierin liegt, wie jeder Fortſchritt eigentlich eine Berichtigung der frühern Setzung iſt, und wie die ganze Methode weſentlich in einer immerwährenden Correction des mit einem Begriffe geſetzten Inhalts beſteht, ſo daß dieſer in jedem Punkte als ein zu geringer erſcheint, der zu ergänzen iſt und ſodann mit ſeinem Umfange ausgeglichen werden muß. Der ganze Proceß iſt eine Vermittelung des Inhalts und Umfangs; dieſer treibt über ſich hinaus, um jenen zu gewinnen, der neue gefundene

Inhalt fodert eine nachfolgende Vergrößerung des Umfangs, ſo daß das Denken ſich nirgends genügt. Alle Prädicate, die es findet, ſollen nicht einem Sein entſprechen, das als ſolches durch eine beſtimmte Anzahl von Merkmalen ausgedrückt würde, ſondern nur das Denken will ſich ſelbſt immer mehr erfaſſen, indem es in dem ſchon geſetzten Gedanken immer noch etwas Verborgenes ahnt, das es noch nicht zum Bewußtſein gebracht hat, und nun nicht eher ruht, als bis es den abſoluten Inhalt herausentwickelt und dieſen zur höchſten Allgemeinheit erhoben hat.

Wir haben geſehen, wie die Hegelſche Methode weſentlich darauf ausgeht, ein Syſtem von Prädicatbegriffen zu entwickeln, welches in Allgemeinheit und Concretion gleichmäßig fortſchreitet. Es ſcheint daraus von ſelbſt zu folgen, daß das Urtheil in dem gewöhnlichen Sinne des Worts fortfallen muß, da dieſes ſich nur auf einer Verknüpfung von Subject und Prädicat gründet. Und wenn wir das Syſtem im Ganzen betrachten, ſo ſieht es auch wirklich ſo aus, als ob es nur eine Zuſammenſtellung von Begriffen gewähre und dieſe alſo die Hauptſache darin wären, das Urtheil dagegen ganz verſchwände. Aber es leuchtet doch auch ſogleich ein, daß die Verknüpfung der Begriffe gerade nur auf dem Urtheilen beruhe.

Es iſt dies die Dialektik der Methode, welche einerſeits den Gegenſatz auffindet und hernach die Gegenſätze wieder vereinigt, und dabei die Urtheile ausſpricht, einmal, daß der Begriff, der zuerſt nur als rein mit ſich identiſch erſcheint, auch gerade ſein Gegentheil ſei, und hernach das folgende, daß die beiden Gegenſätze in ihrer Identität den neuen Begriff bilden, der durch ſie vollſtändig beſtimmt iſt. Dieſe Urtheile ſetzen voraus, daß, obgleich wir es nur mit Prädi-

catbegriffen zu thun zu haben glaubten, dieſelben doch auch als Subjectbegriffe müſſen angewendet werden können. Nun ſind wir es allerdings aus der gewöhnlichen Logik ſchon gewohnt, den Gegenſatz zwiſchen Subject- und Prädicatbegriffen als einen relativen anzuſehen, indem derſelbe Begriff bald als Subject, bald als Prädicat in dem Urtheile angewendet wird, aber es beruht hier nur auf einer oberflächlichen Auffaſſung der Begriffe ſelbſt, die bei der Betrachtung derſelben die Verſchiedenheit nicht zum Bewußtſein bringt, ſondern erſt durch eine Reflexion über die Form des Urtheils dazu geführt wird, und nun nicht das innere Verhältniß derſelben unter einander betrachtet, ſondern nur ihre äußere Verknüpfung. Aber ſchon die Sprache macht in der Gegenüberſtellung von Nomen und Verbum beſtimmt die Unterſcheidung, indem ſie mit jenem das beſtimmte, für ſich geſetzte gegenſtändliche Sein, mit dieſem die Action oder die Beziehung deſſelben auf einander bezeichnet, und ſo tritt dies dann bei dem Urtheil auch in ſo weit wieder hervor, daß das Subject urſprünglich immer als Nomen erſcheint, das Prädicat immer auf ein Verbum zurückgeführt werden kann. Wo dies nicht möglich iſt, iſt der Begriff immer eine Abſtraction oder ein reines Zeichen, das an die Stelle beſtimmter Prädicate geſetzt iſt, wie in dem Urtheil, die Eiche iſt ein Baum, der Begriff Baum nichts Anderes bezeichnet als die in ihm zuſammengefaßten Merkmale.

Wie dem auch ſein mag, ſo viel iſt klar, daß in dem gewöhnlichen Urtheil bei dem Subject immer an ein beſtimmtes als Ganzes angeſchautes gegenſtändliches Sein gedacht wird, bei dem Prädicat an eine durch das Denken aufgefaßte Beziehung zwiſchen dem Sein. In dieſem Sinne kann nun bei der Hegelſchen Methode nicht von Subject- und Prädicatbegriff geſprochen werden, dieſelbe faßt vielmehr

alle ihre Begriffe nur als Action und Thätigkeit eines allgemein zum Grunde gelegten Subjectbegriffes, und alle von ihm entwickelten Begriffe ſind daher Prädicate von dieſem. Aber wenn ſie nun fortſchreitet von dem erſten Begriffe des Seins und von ihm behauptet, daß er, genauer betrachtet, ein Nichts ſei, ſo erhält jenes die Form eines Subjectbegriffes, dieſes die eines Prädicatbegriffes, und ebenſo wenn nun weiter fortgeſchritten und die Identität von Sein und Nichts in dem Begriffe des Werdens aufgezeigt wird, ſo wird damit ausgeſagt, daß das Prädicat Werden eigentlich der wahre Ausdruck der Begriffe Sein und Nichts iſt, das dadurch ſelbſt nun Subject geworden iſt. Hieraus ergiebt ſich nun folgendes Reſultat. Der zuerſt geſetzte allgemeine Subjectbegriff löſ't ſich in einen Prädicatbegriff auf, der ihn vollkommen decken ſoll, dieſer ſelbſt verwandelt ſich ſeinem Gegenſatze gegenüber zu einem Subjectbegriff, der in dem nächſten allgemeineren Begriff wieder in einen Prädicatbegriff ſich auflöſ't, und ſofort, ſo daß das erſte unbeſtimmte Subject ſich immer beſtimmter herausgeſtaltet durch die Aufnahme der in ihm angeſchauten Prädicate. Das ganze Verfahren will ſomit eine Identität von Subject- und Prädicatbegriffen, ſo jedoch, daß die richtigere Betrachtung immer von dem als für ſich hingeſtellten Subjectbegriff zu einem Prädicatbegriffe hineilt, der erſt die Wahrheit deſſelben ſein ſoll. Und von dieſem durch das reine Denken gefundenen Reſultat aus verlangt die Philoſophie dann auch, daß das in der Wirklichkeit gewöhnlich als ein feſtes für ſich beſtehendes und deshalb den Subjectbegriffen entſprechend gedachtes Sein, vielmehr als eine lebendige ebenſo in einander übergehende Action von Prädicaten aufgefaßt werde, das Fürſichſein dagegen nur als Schein gelte.

catbegriffen zu thun zu haben glaubten, dieſelben doch auch als Subjectbegriffe müſſen angewendet werden können. Nun ſind wir es allerdings aus der gewöhnlichen Logik ſchon gewohnt, den Gegenſatz zwiſchen Subject- und Prädicatbegriffen als einen relativen anzuſehen, indem derſelbe Begriff bald als Subject, bald als Prädicat in dem Urtheile angewendet wird, aber es beruht hier nur auf einer oberflächlichen Auffaſſung der Begriffe ſelbſt, die bei der Betrachtung derſelben die Verſchiedenheit nicht zum Bewußtſein bringt, ſondern erſt durch eine Reflexion über die Form des Urtheils dazu geführt wird, und nun nicht das innere Verhältniß derſelben unter einander betrachtet, ſondern nur ihre äußere Verknüpfung. Aber ſchon die Sprache macht in der Gegenüberſtellung von Nomen und Verbum beſtimmt die Unterſcheidung, indem ſie mit jenem das beſtimmte, für ſich geſetzte gegenſtändliche Sein, mit dieſem die Action oder die Beziehung deſſelben auf einander bezeichnet, und ſo tritt dies dann bei dem Urtheil auch in ſo weit wieder hervor, daß das Subject urſprünglich immer als Nomen erſcheint, das Prädicat immer auf ein Verbum zurückgeführt werden kann. Wo dies nicht möglich iſt, iſt der Begriff immer eine Abſtraction oder ein reines Zeichen, das an die Stelle beſtimmter Prädicate geſetzt iſt, wie in dem Urtheil, die Eiche iſt ein Baum, der Begriff Baum nichts Anderes bezeichnet als die in ihm zuſammengefaßten Merkmale.

Wie dem auch ſein mag, ſo viel iſt klar, daß in dem gewöhnlichen Urtheil bei dem Subject immer an ein beſtimmtes als Ganzes angeſchautes gegenſtändliches Sein gedacht wird, bei dem Prädicat an eine durch das Denken aufgefaßte Beziehung zwiſchen dem Sein. In dieſem Sinne kann nun bei der Hegelſchen Methode nicht von Subject- und Prädicatbegriff geſprochen werden, dieſelbe faßt vielmehr

alle ihre Begriffe nur als Action und Thätigkeit eines allgemein zum Grunde gelegten Subjectbegriffes, und alle von ihm entwickelten Begriffe sind daher Prädicate von diesem. Aber wenn sie nun fortschreitet von dem ersten Begriffe des Seins und von ihm behauptet, daß er, genauer betrachtet, ein Nichts sei, so erhält jenes die Form eines Subjectbegriffes, dieses die eines Prädicatbegriffes, und ebenso wenn nun weiter fortgeschritten und die Identität von Sein und Nichts in dem Begriffe des Werdens aufgezeigt wird, so wird damit ausgesagt, daß das Prädicat Werden eigentlich der wahre Ausdruck der Begriffe Sein und Nichts ist, das dadurch selbst nun Subject geworden ist. Hieraus ergiebt sich nun folgendes Resultat. Der zuerst gesetzte allgemeine Subjectbegriff löst sich in einen Prädicatbegriff auf, der ihn vollkommen decken soll, dieser selbst verwandelt sich seinem Gegensatze gegenüber zu einem Subjectbegriff, der in dem nächsten allgemeineren Begriff wieder in einen Prädicatbegriff sich auflöst, und sofort, so daß das erste unbestimmte Subject sich immer bestimmter herausgestaltet durch die Aufnahme der in ihm angeschauten Prädicate. Das ganze Verfahren will somit eine Identität von Subject- und Prädicatbegriffen, so jedoch, daß die richtigere Betrachtung immer von dem als für sich hingestellten Subjectbegriff zu einem Prädicatbegriffe hineilt, der erst die Wahrheit desselben sein soll. Und von diesem durch das reine Denken gefundenen Resultat aus verlangt die Philosophie dann auch, daß das in der Wirklichkeit gewöhnlich als ein festes für sich bestehendes und deshalb den Subjectbegriffen entsprechend gedachtes Sein, vielmehr als eine lebendige ebenso in einander übergehende Action von Prädicaten aufgefaßt werde, das Fürsichsein dagegen nur als Schein gelte.

Auf dieſe Weiſe hat nun das die dialektiſche Methode conſtituirende Urtheil vor dem gemeinen Denken das voraus, daß Subject und Prädicat ſich vollſtändig decken und nicht eine willkürliche Menge von Urtheilen über ein beſtimmtes Subject neben einander aufgeſtellt zu werden brauchen, die zuſammen erſt den Subjectbegriff erſchöpfen würden. Sehen wir nämlich genau zu, ſo ergeben ſich immer in Beziehung auf ein Subject zwei Urtheile, von denen eins ſeinen Inhalt, das andere den Umfang beſtimmt. Das Sein hat ſeinen ganzen Inhalt am Nichts, dies iſt ſeine Concretion, das Nichts ebenſo am Sein; ſeinen Umfang hat es am Werden, das die Identität von beiden iſt und die Allgemeinheit deſſelben darſtellt. Alles Sein iſt nur durch das Nichts, eben darum iſt es aber auch nur in ſo fern es Werden iſt, jedes Sein wie jedes Nichts iſt, genauer betrachtet, ein Werden. In dieſen Urtheilen iſt alles ausgedrückt, was über dieſe Begriffe zu ſagen wäre. Der Vorzug der Einfachheit und Beſtimmtheit, der hiemit auf Seiten der Hegelſchen Methode erſcheint, wird aber beeinträchtigt durch einen nothwendig damit geſetzten Nachtheil. Das gewöhnliche Denken, wenn es die dem Subject zukommenden Prädicate richtig geſetzt hat, kann ſich damit für immer befriedigen, indem dann die Prädicate das Subject wirklich decken; hier aber iſt es anders, da immer wieder die Methode zu neuen Prädicaten fortſchreitet und dieſe als im urſprünglichen Subject enthalten erkennt, ohne daß ſie eine Sicherheit hätte, wie es ſcheint, je mit dieſem Proceß zu Ende zu kommen. Immer greift der Subjectbegriff über ſeinen Prädicatbegriff über und zwingt ſo zu neuem concreten Inhalte fortzugehen, um den ganzen verborgenen Reichthum deſſelben zu ergründen und die gewonnenen Begriffe als unzureichend zu vernichten, bis viel-

leicht zuletzt ein Begriff gefunden wird, der den ganzen Gehalt erschöpft.

Der Vorzug ist insofern nur ein scheinbarer, er gilt nur für den Moment, in welchem mit vollkommner Ueberzeugung das Urtheil ausgesprochen wird, welches dem Subjecte sein alleiniges bestimmtes Prädicat beilegt, während bei dem gewöhnlichen Denken diese Ueberzeugung keinesweges Statt findet, sondern das Denken sich bescheidet, an dem festen Subject nur ein Merkmal aufgefaßt zu haben, zu welchem noch eine Menge andrer hinzugefügt werden können. Darum ist nun jene Ueberzeugung zwar keine unwahre, sondern sie beruht darauf, daß in dem Subject augenblicklich nicht mehr gedacht werden kann, als in dem Prädicate ausgesprochen ist, aber sie erscheint doch als eine nur momentan festzuhaltende, die durch das nachfolgende Denken wieder aufgehoben wird. Damit aber muß sie doch als eine subjective bezeichnet werden, die dem Object nie vollkommen genügt, sondern immer wieder erkennen muß, daß zu neuen Prädicaten fortgeschritten werden kann, die auf eine intensivere Weise den Begriff ausdrücken. Zwar schreitet sie dadurch zu einer immer größern Objectivität fort, aber in keiner Stelle ist sie von dieser Subjectivität befreit, und hat keine Sicherheit darüber, wie weit sie noch von ihrem Ziele entfernt ist.

Nachdem wir nun so einen gewissen Ueberblick über die allgemeine Form der Hegelschen Methode und ihr Verhältniß zu der gewöhnlichen Syntheſis und Analysis gewonnen haben, müssen wir die Schleiermachersche Methode, die wir schon als den geraden Gegensatz der Hegelschen erkannt haben, in eine etwas nähere Betrachtung ziehen. Wir haben schon oben gesehen, daß ihr Gegensatz gegen die Hegelsche Methode auf der gleichen Beziehung beider zur synthetischen

und analytiſchen beruhte, dieſe werden wir daher auch hier wieder zunächſt ins Auge zu faſſen haben. Das ganze Schleiermacherſche Verfahren bezweckt, die Einheit in der Mannigfaltigkeit und die Mannigfaltigkeit in der Einheit aufzufaſſen, ſo daß das Eine getrennt von dem Andern gar nicht zu denken iſt. Deshalb geht es immer darauf aus, in der Einheit einen Gegenſatz zu entdecken, durch den der Inhalt von dieſer vollkommen ausgedrückt und erſchöpft würde. Nun aber würde durch eine bloße einfache Theilung in einen beſtimmten Gegenſatz die Einheit verloren gehen, da ſich nicht anſchauen läßt, wie das abſolut Entgegengeſetzte und Getrennte ſollte auf irgend eine Weiſe als eins gedacht werden können; Schleiermacher ſetzt daher, daß jede Theilung nur als eine relative könne gedacht werden, in welcher jeder Theil immer den Gegenſatz an ſich haben müſſe, ſo daß die Theilung ſelbſt nur als ein Mehr oder Minder des Einen oder Andern betrachtet werden könne. Wenn z. B. das urſprüngliche Sein in Natur und Vernunft getheilt wird, ſo iſt dies nur dadurch möglich, daß keine Natur ohne Vernunft, keine Vernunft ohne Natur gedacht werde, ſo daß immer die eine die andre an ſich hat, und Natur nur noch als ein Minder der Vernunft erſcheint, zur Einigung mit welcher ſie fortwährend hinſtrebt, und ebenſo die Vernunft als die noch nicht vollkommen zur Natur gewordene, die aber immer die Tendenz in ſich hat, ſich zur Natur zu geſtalten und dieſelbe durchaus zu durchdringen. Dies iſt aber nur möglich, wenn die Gegenſätze, die, für ſich betrachtet, unmöglich mit einander verknüpft ſein können, durch etwas Anderes, an dem ſie ſind, zuſammengehalten werden, und dadurch kommt Schleiermacher zu dem Reſultat, daß nie eine einfache Theilung, ſondern immer eine doppelte vorgenommen werden müſſe, wenn

die Einheit bewahrt bleiben ſolle. Dann nämlich entwickeln ſich durch Kreuzung der Theilungsglieder vier Begriffe, von denen immer zwei, trotz des Entgegengeſetzten, ein Band haben an dem andern Gegenſatze. Verbinden wir mit der obigen Theilung in Natur und Vernunft den Gegenſatz des Realen und Idealen, ſo erſcheint die Natur ſelbſt nun entweder als real oder als ideal, und ebenſo die Vernunft. Die reale Natur hat alſo mit der realen Vernunft den Begriff der Realität gemein, die ideale Natur mit der idealen Vernunft den des Idealen, und ſo umgekehrt, die reale Natur mit der idealen Natur den der Natur und die reale Vernunft mit der idealen den der Vernunft, ſo daß nie die bloßen Gegenſätze erſcheinen, ſondern immer verknüpft durch ein gemeinſames Band. Dadurch ergiebt ſich dann auch die Möglichkeit, wie ein Geeinigtſein der Natur und Vernunft gedacht werden könne. Die Vernunft nämlich kann nur mit der Natur ſich einigen, in ſo fern beide ideal eins ſind, und ſie kann nur in die Natur eingegangen ſein, in wie fern beide Realität haben.

Bei dieſer Auffaſſung iſt es klar, daß in dem urſprünglichen Begriff ſchon dieſe Gegenſätze enthalten ſein müſſen, und in vollkommener Identität, ſo daß alſo der Begriff nicht concreter wird, ſondern man möchte eher ſagen in einem gewiſſen Sinne abſtracter. Der urſprüngliche Begriff des Sein nämlich enthält alle Prädicate in ſich in ihrem vollen Maximum und ihrer vollendeten Identität; er iſt daher der concreteſte Begriff, den es geben kann, alle folgenden enthalten zwar nicht minder alle Prädicate in ſich, da in allen der urſprüngliche Begriff lebendig iſt, aber in einem beſtimmten Maaße, ſo daß bald der eine oder der andere Gegenſatz überwiegt und von dieſem oder jenem ein Maximum oder Minimum

in demſelben enthalten iſt. Die abgeleiteten Begriffe nehmen alſo in einer Beziehung nicht an Coneretion ab, indem die ganze Fülle der Prädicate in allen enthalten iſt, aber die Quantität derſelben iſt in jedem Begriffe eine geringere, indem das allgemeine Sein den abſoluten Gehalt ſeiner Prädicate in alles Einzelne auf verſchiedene Weiſe ausgießt und ſo in einem jeden zu einem beſtimmten Quantum ſich geſtaltet. Die Methode unterſcheidet ſich alſo von der gewöhnlichen ſyntheti-ſchen, die ebenfalls von der Einheit zur Mannigfaltigkeit herabſteigt, weſentlich dadurch, daß ſie nicht wie dieſe mit dem abſtracteſten Begriffe anfängt, ſondern gerade mit dem concreteſten, und von dieſem zum abſtracteren fortſchreitet in dem eben angegebenen Sinne.

Daraus folgt denn auch nothwendig, daß nicht etwa, wie bei dieſer, der Theilungsgrund von außen herangebracht wird, und neue Merkmale hinzu kommen müſſen, um den Begriff zu einem beſondern zu machen, ſondern die Theilung muß ſchon gewiſſermaßen im urſprünglichen Begriff als wirklich ſeiend erkannt werden, und nur das Zuſammenſein der Gegenſätze wird getheilt, nicht eine abſtracte Einheit. So beruht z. B. die ganze Ethik, die Schleiermacher vorzüglich ausgebildet hat, auf der Betrachtung der Vernunft als einem immer ſchon irgend wie geſetzten Ineinander von Natur und Vernunft und der Tendenz von Seiten der Vernunft dieſes Ineinander vollſtändig zu machen. Wird dieſes ſo aufgefaßt, ſo ergiebt ſich ſogleich der doppelte Geſichtspunkt einer die Natur aneignenden Vernunft und einer die Vernunft darſtellenden Natur, worauf ſich der Gegenſatz des organiſirenden und ſymboliſirenden Handelns begründet. Die Einigung ſelbſt aber iſt immer entweder als eine individuelle in dem Einzelnen, oder als univerſelle in der ganzen Gat-

tung geſetzt, was dann den andern kreuzenden Gegenſatz giebt, der offenbar dem obigen des Realen und Idealen entſpricht, ſo daß wir in der ſomit vollbrachten Viertheilung eines individuell aneignenden und individuell darſtellenden und eines univerſell aneignenden und univerſell darſtellenden Handelns das ganze Gebiet der Vernunft nur auf dieſelbe Weiſe weiter getheilt haben, wie die Gegenſätze in ihr ſelbſt ſchon durch die urſprüngliche Theilung des Seins enthalten waren.

Was iſt es nun aber, das durch dieſe Theilung erlangt wird? Da die Prädicatbegriffe in der Einheit ebenſo wie in allen Theilen auf gleiche Weiſe enthalten ſind, nur mit quantitativen Unterſchieden, ſo werden durch die Theilung auch keine Prädicatbegriffe gewonnen, ſondern nur Subjectbegriffe, die immer der jedesmaligen eigenthümlichen Verknüpfung entſprechen. So iſt in dem oben gewählten Beiſpiele das univerſell organiſirende Handeln Ausdruck des Staats, das individuell organiſirende Ausdruck der freien Geſelligkeit, die univerſell ſymboliſirende Thätigkeit giebt den Begriff des Wiſſens, die individuell ſymboliſirende den Begriff der Kunſt in der kirchlichen Gemeinſchaft. Auf dieſe Weiſe ſteigt der Proceß, wenn er weiter fortgeſetzt wird, immer mehr in die beſondern Formen des Seins herab, von Stufe zu Stufe eine größere Mannigfaltigkeit von Subjectbegriffen findend, die der Theilung des Zuſammenſeins der Prädicate entſprechen.

Dieſer Fortſchritt wird offenbar durch eine Analyſis bewirkt, die ſich aber wiederum ganz anders geſtaltet, als die gewöhnliche. Während dieſe nämlich die Prädicate, die zu verſchiedenen Subjecten gehören, auflöſt und die weſentlichen von den unweſentlichen ſondert, um durch das Weglaſſen der

letzteren, in denen die Unterscheidung liegt, und durch das Zusammenfassen der gleichartigen einen abstracteren höheren Begriff zu bilden, werden hier die Subjectbegriffe selbst aufgefaßt, von dem Gleichartigen in ihnen abstrahirt, das Entgegengesetzte dagegen gerade zusammengefaßt und in einen Fluß gebracht, der durch Prädicate ausgedrückt wird, die nun allerdings abstracter sind als die früheren, da von der in ihnen identischen Substanz abgesehen wird. Vernunft und Natur sind zwei, wie es scheint, starr gegenüberstehende Subjecte; aber es ergiebt sich, daß vielmehr immer beide in einander sind und eins zu werden streben, daher ist immer eine Thätigkeit zu denken, die den Gegensatz aufhebt, indem Natur in Vernunft und Vernunft in Natur übergeht. Dieses wechselseitige Uebergehen des Entgegengesetzten bildet die verschiedenen Formen des Handelns, die in den festen Formen der ethischen Gemeinschaften zur Anschauung gelangen.

Ueberall ist es klar, wie das Abstracte mit dem Besondern Hand in Hand geht, so daß die Schleiermachersche Methode ebenfalls die analytische und synthetische in sich hat, aber von jeder nur einen Theil, von der Synthesis das Besondere, von der Analysis das Abstracte, und zwar so, daß demgemäß auch die Ausdrücke einen andern als den gewöhnlichen Sinn enthalten, wenngleich sie im Allgemeinen mit jenen übereinstimmen. Sie wird abstract nicht durch Weglassen von Prädicaten, sondern durch Absehen von den Subjecten, weil sie eben nur das Besondere zusammenfaßt und deshalb immer mehr zu dem Besondern fortschreiten muß. Sie gewinnt das Besondere nicht durch Zufügen von Prädicaten, die in dem allgemeinern Begriffe noch nicht lagen, sondern gerade umgekehrt, dadurch, daß sie bei gleichem Inhalt an Prädicatbegriffen, nur die besondern Subjecte in

Betrachtung zieht und ihre Gegensätze zusammenfassend das Zusammensein derselben theilt. Dadurch wird nun auch hier der Inhalt und Umfang der Begriffe identisch, indem der Inhalt gebildet wird durch das Besondere der Subjecte, die in ihm zusammengefaßt sind, dies aber auch ihr Umfang ist. Eben deshalb ist auch das Urtheil immer bestimmt, und Subject und Prädicat decken sich gleichfalls, so daß das Urtheilen nichts Anderes ist, als ein Bestimmen des Umfangs und Inhalts und also identisch mit dem ganzen Processe.

Dieser Proceß, wenn wir das Resultat desselben zusammenfassen, besteht also wesentlich darin, daß durch die Möglichkeit der Theilung, die das Denken in der Einheit des ursprünglichen Begriffes wahrnimmt, die Concretion desselben immer mehr erkannt wird, indem alle Subjecte, welche gefunden werden, als Prädicate in dem ersten Begriffe des Seins enthalten sind und nur durch die Methode zum Bewußtsein gebracht werden. Jeder Fortschritt in die besonderen Formen des Seins hinab bereichert immer mehr die Anschauung der vorhergehenden, indem alles Neue, was entdeckt wird, nur für das Denken neu, der Wirklichkeit nach immer schon in dem Frühern enthalten ist. Die zu einem vollkommenen System ausgebildete Methode würde einen großen Kreis oder vielmehr eine Kugel geben, in deren Mittelpunkte das inhaltsvolle Sein stände, das nach allen Seiten hin seinen Inhalt ausstrahlt. Das einzelne Sein würde der Fülle der Prädicate nach gleichen Inhalt mit diesem haben, nur quantitativ verschieden und bedingt durch die Beziehung und Stellung der Subjecte zu einander, so daß durch das Zusammenwirken dies oder jenes Prädicat als ein Maximum hervortrete, wodurch die Gliederung des Ganzen gegeben wäre. Dieses Ganze ist nichts Anderes als die Welt,

jedes Einzelne darin ein Mikrokosmos, der den ganzen Inhalt der Welt in einem kleinern Maaßſtabe in ſich ſchließt; die Philoſophie iſt die Weltweisheit, die jenen Zuſammenhang des Mannigfaltigen mit der Einheit zur Anſchauung bringt und in jedem Einzelnen, ſtatt wie die gemeine Erfahrung nur eine Anzahl von Prädicaten, vielmehr die Fülle des Inhalts herausarbeitet, durch die Mannigfaltigkeit des Einzelnen aber der Kraft des Univerſums ſich immer beſtimmter und klarer bewußt wird.

Auf dieſe Weiſe iſt das Verfahren, wie Schleiermacher ſelbſt bekennt, eine immerwährende Correction des ſchon Geſetzten, das erſt durch das Nachfolgende in reicherer Geſtalt begriffen wird, und jedes momentane Abſchließen nur ein vorläufiges, wobei die nähere Beſtimmung offen gelaſſen werden muß. Das ganze Wiſſen iſt ein Proceß, der ins Unendliche fortgeht und erſt mit dem Begriffe des abſolut Einzelnſten vollendet ſein würde. Da aber das Erkennen des Gegebenen ſelbſt von dieſer nachfolgenden, ins Unendliche fortſchreitenden Erkenntniß abhängig iſt, ſo wird die Wahrheit des Wiſſens immer nur eine relativ ſich annähernde, nie eine abſolute ſein. Dabei aber bewegt ſich das ganze Verfahren der Schleiermacherſchen Methode rein im Denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen oder irgendwie von derſelben beſtimmt zu werden, obgleich ſie mit ihren Begriffen in das Beſondere und Einzelne der Realität hineindringt. Ja ihr erſter Schritt iſt aus der Idealität in das Reale hinab, indem ſie es immer nur mit dem relativ Beſonderen zu thun hat, und in jedem Augenblick könnte ſie die Erfahrung auffodern, ihr die Subjecte aufzuweiſen, die ſie in dem reinen Denken vorgebildet hat.

Nach dieſen Vergleichungen wird ſich nun der parallele

Standpunkt der Schleiermacherſchen und Hegelſchen Methode deutlich herausſtellen, indem beide auf gleiche Weiſe der gewöhnlichen Analyſis und Syntheſis gegenüberſtehen, unter einander ſelbſt aber vollkommen entgegengeſetzt ſind. Beide nämlich ſtimmen darin überein, daß in ihnen Subject- und Prädicatbegriffe nicht feſt geſchieden ſind, ſondern in einander übergehen, ſo jedoch, daß in der Hegelſchen Methode die Prädicatbegriffe das eigentlich Geſuchte ſind und als das wahre Reſultat ſich ergeben, in der Schleiermacherſchen dagegen die Subjectbegriffe gefunden werden ſollen und die Prädicate nur den Uebergang bilden, in welchem die Subjecte zur Erſcheinung kommen. In beiden entwickelt ſich daher die Methode in einem beſtimmten fortgeſetzten Urtheilsproceß, der immer den Inhalt und Umfang der Begriffe genau beſtimmt, ſo daß Subject und Prädicat ſich vollkommen decken, in beiden wird aber auch erſt durch das fortgeſetzte Urtheilen das Wiſſen, das auf keinem Punkte, wo die Entwickelung angehalten wird, ſeinem Gegenſtande vollkommen entſpricht, ſo daß jeder folgende Moment die früheren berichtigt und erſt in der Vollendung des Proceſſes die ganze Wahrheit gegeben iſt. Deshalb ſtehen auch beide Methoden rein im Denken, ohne für ihre Conſtruction auf die Erfahrung blicken zu müſſen und entwickeln ihre Erkenntniß vollkommen aus dem Begriff, ſo daß ihnen auf gleiche Weiſe der Charakter des Speculativen zukommt.

Dieſer Charakter des Speculativen hat nun in beiden auf gleiche Weiſe ſeinen Grund in der Dialektik, mit welcher ſie die entgegengeſetzten Begriffe in eine Einheit zu verknüpfen wiſſen, wodurch alle die getrennten Vorſtellungen in eine organiſche Verbindung gebracht und genetiſch von einander abgeleitet werden können. Während bei den gewöhnlichen

Methoden der Syntheſis und Analyſis die Merkmale nur äußerlich neben einander geſtellt und die Begriffe für Zeichen gelten müſſen, durch welche in die chaotiſche Maſſe eine gewiſſe zunächſt willkürliche Ordnung gebracht wird, die dann immer nur durch die fortgeſetzte Vergleichung mit der Erfahrung berichtigt werden kann, ſo iſt es möglich, hier in das Weſen der Begriffe einzudringen und die Prädicate aus den Subjecten, die Subjecte aus den Prädicaten mit Nothwendigkeit abzuleiten, wodurch erſt der wahren wiſſenſchaftlichen Einſicht genügt werden kann. In dieſer Hinſicht machen daher beide den Anſpruch, rein die Entwickelung des Begriffs oder, was daſſelbe iſt, der Sache ſelbſt zu geben, indem das Denken durch den Begriff mit Nothwendigkeit fortgetrieben wird, die nothwendige Entwickelung des Begriffs aber nichts Anderes als die der Sache ſelbſt ſein kann.

In dieſer Beziehung muß nun allerdings dies uns bedenklich machen, daß beide Methoden diametral entgegengeſetzte Wege befolgen; aber es wäre immer möglich, daß ſie auf dieſen verſchiedenen Wegen doch zu einem gemeinſchaftlichen Ziele gelangen könnten, oder aber, daß ſie ſich gegenſeitig ergänzen müßten, um zwei gleich berechtigte Gebiete der Wiſſenſchaft zu durchforſchen und abzugrenzen. Beide nämlich gehen ja, wie wir ſchon geſehen haben, von einem Punkte aus, dem des reinen Seins, das im Anfange für den Einen wie für den Andern gleich leer iſt und ſich erſt im Verlauf des Proceſſes mit ſeinem Inhalte anfüllt. Hegel ſchreitet von dieſem zu dem Abſoluten fort, das bei Schleiermacher gänzlich außerhalb des Gebietes der Philoſophie als ein rein tranſcendentes, nur vorauszuſetzendes ſtehen bleibt; dagegen geht Schleiermacher in die beſondern Formen des Seins ein, die für Hegel ebenſo außer dem Bereiche der

Philoſophie liegen. Hegel will die Prädicate des Abſoluten erfaſſen, aus denen die Welt ſich erklären laſſen möchte, Schleiermacher in der Aufſuchung der Subjectsbegriffe die beſonderen Formen der Welt nachbilden, in deren Reichthum ſich das Abſolute abſpiegelt; Schleiermacher will erkennen, was iſt und in welchem Zuſammenhange es ſteht, Hegel, was wird und wie es wird. Deshalb iſt Hegels Syſtem eine lange geradlinige Reihe von Entwickelungen des Abſoluten, die an ihrem Anfangspunkt mit der realen Welt zuſammenhängt, Schleiermachers Philoſophie eine Organiſation der Welt, die von dem unbekannten Abſoluten getragen wird. Nach Hegel ſind die feſten Formen, die im Sein erſcheinen, und aus denen wir die Welt zuſammengeſetzt denken, eben nur ein Schein, der dadurch entſteht, daß wir die fortgehende Entwickelung der Prädicate, das abſolute Werden, an einzelnen Punkten feſthalten und dieſe Stadien in unſerem Bewußtſein fixiren; Schleiermacher muß die Action nur als die durch die Ordnung des feſten Seins geſetzte Beziehung deſſelben unter einander anſehen und damit eben als die Erſcheinung des zum Grunde liegenden ſubſtantiellen Inhalts. Daher ſind für Hegel die als Subjecte aufgefaßten Dinge nichts Anderes als die noch nicht zur abſoluten Idee entwickelten Prädicate, in denen der Inhalt noch nicht vollkommen herausgeſetzt iſt, die deshalb nur noch auf einem untergeordneten Entwickelungsſtadium begriffen ſind, und noch nicht die Fülle der Prädicate in ſich enthalten; Schleiermacher dagegen muß den einzelnen Subjecten den vollen Inhalt aller Prädicate geben, nur daß vermöge des Zuſammenſeins in der Organiſation der Welt nur dieſe oder jene beſonders zur Erſcheinung kommen.

Aus dem eben Entwickelten geht aber ſchon zur Genüge

hervor, daß beide Philoſophen doch eigentlich daſſelbe Sein zum Gegenſtande ihres Denkens machen und nur von verſchiedenen Seiten aus betrachten. Denn fragen wir nun, was das Abſolute Hegels iſt, ſo werden wir doch ſagen, daß es nichts Anderes als die Welt ſelbſt ſein kann, aus einem beſtimmten Geſichtspunkte angeſehen. Werden nämlich kann immer nur gedacht werden in einem beſtimmten Gegenſatz zu einem Daſein, wie Prädicate nur Subjecten gegenüber feſtgehalten werden können. Da nun das Abſolute an ſich keinen Gegenſatz mehr außer ſich haben kann, ſo kann das Abſolute, das als Werden aufgefaßt wird, nicht das Abſolute an ſich oder Gott, ſondern nur das abſolute Werden ſelbſt oder die Welt ſein. Dies wird auch von Hegel vollkommen zugeſtanden, wenn er ſein Abſolutes als der Welt immanent ſetzt, und erklärt, daß jedes anders gefaßte nur eine Abſtraction ſei. Ob es nun wirklich ein anderes Abſolute gebe, als das von Hegel aufgeſtellte, kann freilich hier noch nicht erörtert werden, ſondern wird erſt ſpäter zur Entſcheidung kommen; ſo viel iſt aber klar, daß eine ſolche Immanenz des Abſoluten in der Welt die Scheidung von derſelben unmöglich macht, wenn man nicht unter Welt nur eine Zuſammenfaſſung des in ihr geſetzten ſubſtantiellen Seins verſtehen und dieſe dem in der Welt lebenden und wirkenden Abſoluten entgegenſetzen will. Eine ſolche Scheidung aber könnte ſich immer nur erhalten durch eine Anſicht der Welt, die eben durch die Hegelſche Philoſophie als unwahr ausgeſchloſſen wird, eine Anſicht, die einem todten abgeſtorbenen Leichnam, der von der gewöhnlichen Vorſtellung in einzelne Theile zergliedert worden iſt, dieſen Namen beilegte, während eine lebendige Auffaſſung auch die lebendige Kraft der Entwickelung und den Geiſt ſelbſt hineinlegen muß. Auf dieſe

Weiſe aber ſtimmt Hegel vollkommen mit Schleiermacher überein, der der Welt gleichfalls den Charakter des Abſoluten, oder vielmehr, ſeiner Auffaſſung nach, des Tranſcendenten beilegt und ſie als das höchſte Subject und die höchſte lebendige Kraft aller Erſcheinungen darſtellt, nur daß er, was zunächſt hier noch unberückſichtigt bleiben kann, neben ihr den Begriff eines tranſcendenten Gottes hat, der über alle Wiſſenſchaft hinaus liegt und vor ihrem Anfange vorausgeſetzt werden muß.

Steht es nun wirklich ſo, daß Hegel und Schleiermacher denſelben Gegenſtand des Denkens haben, nämlich die Welt, ſo iſt es klar, daß ſie ihn von verſchiedenen Seiten aus betrachten müſſen, die beide gegenüber gleich berechtigt ſind. Beide nämlich gehen von demſelben Sein aus, welches eben die Welt iſt, und beſtimmen nun dieſe für das Denken genauer, indem ſie dieſen erſten Begriff nach ihrer feſten Methode ſich ſelbſt entwickeln laſſen. Dieſes geſchieht dann ſo, daß Hegel die in ihr wirkenden Kräfte und Thätigkeiten auffaßt und aus einander ableitet, ſo daß er zuletzt ein Syſtem lebendiger Kräfte erhält, das mit einer höchſten Kraft ſchließt, die der Quellpunkt aller übrigen iſt und deren Fluß durch dieſe hindurch man überall verfolgen kann, ſo daß alle einzelnen als Wirkung von jener ſich herausſtellen; Schleiermacher dagegen faßt eben dieſe Welt als ein Syſtem ſubſtantieller Formen, welche die Erſcheinungen eben ſo vieler ſich individualiſirender Kräfte ſind und alle von einer höchſten, alle Action in ſich enthaltenden Kraft ausgehen.

Dieſe entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe könnte aber nicht Statt finden, wenn nicht ſchon der Anfangspunkt, der beiden identiſch iſt, eine entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe zuließe, welche die ganze folgende Entwickelung weiter beſtimmt. Das

Hegelſche Sein nämlich iſt ein Inbegriff aller Subjecte, aber an Prädicaten durchaus leer, das Schleiermacherſche ein Inbegriff aller Prädicate, aber an Subjecten leer; deshalb entwickeln ſich denn auch im Hegelſchen Syſtem die Prädicate heraus, im Schleiermacherſchen dagegen die Subjecte, ſo daß bei jenem das in Beziehung auf die Prädicate abſtracte Sein ſich in dieſer Hinſicht allmälig erfüllt und damit die Subjecte, die in demſelben zwar enthalten ſind, aber nicht mehr angeſchaut werden, aus der Vergeſſenheit wieder auftauchen und in den Prädicaten vorgeſtellt werden, während bei Schleiermacher aus dem in Beziehung auf die Subjecte leeren Sein durch die relative Theilung der Prädicate die Subjecte hervortreten und dadurch nun auch die vorher nur dunkel in jenem erſten Sein verſchloſſenen Prädicate durch die Anſchauung der Subjecte zu einem deutlichen Bewußtſein gebracht werden.

Daraus wird nun zunächſt noch beſtimmter klar, wie beide Methoden gerade in einer entgegengeſetzten Richtung begriffen ſind, was ſchon aus der früher abgeleiteten Formel hervorgeht. Wir fanden ja nämlich, daß das Hegelſche Syſtem vom abſtract allgemeinen Sein zum concret allgemeinen fortſchreitet, während das Schleiermacherſche vom concret Allgemeinen zum abſtract Beſondern hinabgeht. Dies muß nun, um Mißverſtändniſſe zu vermeiden, näher erläutert und zu vollkommener Klarheit gebracht werden. Wir haben die Formel gefunden durch die Vergleichung beider Methoden mit der gewöhnlichen Syntheſis und Analyſis, die immer das Allgemeine mit dem Abſtracten und das Concrete mit dem Beſondern zuſammen haben; wir müſſen nun den Werth derſelben durch die Betrachtung der Gegenſätze unſerer beiden Methoden ſelbſt prüfen. Es iſt deutlich, daß, wenn

Hegel mit dem abſtracten Sein beginnt und in dieſem alle Subjecte zuſammenfaßt, damit geſagt wird, daß jedem einzelnen Subject das Sein als Prädicat zukomme, und wenn er nun zu den weitern Prädicaten fortgeht und zuletzt zu dem höchſten gelangt, ſo können dieſe nicht ebenſo den einzelnen Subjecten beigelegt werden, ſondern nur den höheren und zuletzt dem höchſten; mit dem Fortſchritte in der Entwickelung ergiebt ſich alſo auch ein Fortſchritt in der Vorſtellung der Subjecte, die wir bisher außerhalb unſerer Betrachtung liegen gelaſſen oder nur berührt haben, worauf wir aber jetzt zur Vollendung der Einſicht in der Methode ſchärfer unſere Aufmerkſamkeit richten müſſen. Wenn wir nämlich die in dem Syſtem ſich entwickelnden Prädicate in der Realität anſchauen wollen, ſo iſt das erſte allgemeine Sein der ganzen Totalität der Subjecte beizulegen, das letzte nur einem höchſten Subject, die in der Mitte liegenden einer größern oder geringern Zahl, je nach ihrer Abſtufung. Die dadurch entſtehende Reihefolge der Subjecte wird ſomit nothwendig von dem concret Beſondern zu dem abſtract Allgemeinen fortſchreiten und das einfache Reſultat alſo dieſes ſein, daß das erſte abſtracte Prädicat des Syſtems, das Sein, allen concret beſondern Subjecten beigelegt werden kann, das letzte concret allgemeinſte Prädicat aber nur einem ganz abſtract allgemeinen Subjecte. Ganz das umgekehrte Verhältniß findet Statt im Schleiermacherſchen Syſtem. Hier iſt das erſte Subject, dem alle Prädicate beigelegt werden müſſen, ein ganz concret allgemeines, je mehr aber fortgeſchritten wird, deſto mehr werden die Subjecte abſtract beſondere. Faſſen wir dabei die Prädicate für ſich ins Auge, ſo iſt das dem erſten Subject entſprechende ein ganz abſtract allgemeines, von dem wir wohl wiſſen, daß es die ganze Fülle

enthält, die wir aber nicht anſchauen; erſt die folgenden dagegen individualiſiren ſich immer mehr und werden immer concreter, ſo daß wir durch ihre Zuſammenfaſſung nun wohl den Inhalt des erſten begreifen, aber nicht in einer Einheit anſchauen.

Stellen wir nun beide Methoden gegenüber, ſo ergiebt ſich dies als letztes ſie vollkommen charakteriſirendes Reſultat. Bei der Hegelſchen Methode beginnen wir mit einem ganz allgemeinen abſtracten Prädicatbegriff und begreifen, wie dieſer jedem einzelnen concreten Subjecte zukommen müſſe, welches aber die concreten und beſondern Prädicate eines jeden einzelnen Subjectes ſein werden, erfahren wir auf keine Weiſe, dafür ſchreiten wir nun zu immer höhern Subjectbegriffen fort, die aber nothwendig immer abſtracter werden, und erfahren von ihnen concretere Prädicatbeſtimmungen, bis endlich das höchſte und allgemeinſte Subject das concreteſte und allgemeinſte Prädicat erhalten würde. In dem Schleiermacherſchen Syſtem dagegen gehen wir von einem concret allgemeinen Subject aus, das alle Prädicate in ſich enthält, welches aber dieſe ſind, wiſſen wir nicht, wir ſchauen ſie nur in einem abſtracten Begriffe an, und erſt je mehr wir zu den beſondern Subjecten hinabſteigen, erfüllen ſich auch die Prädicate für unſer Denken mit einem beſtimmten Inhalte, während die Subjecte ſelbſt abſtracter werden, da nicht mehr die beſtimmten einzelnen dabei gedacht werden, ſondern nur die Möglichkeit der Anwendung der gegebenen conſtruirten Prädicatbegriffe auf vorausgeſetzte, aber nicht angeſchaute Punkte des realen Seins.

In dieſem überall eindringenden Abſtracten liegt nun, wie ſich leicht ergiebt, der entgegengeſetzte Mangel beider Methoden und zugleich das, was ihren Gegenſatz bedingt;

zugleich liegt aber dadurch auch erſt ihr Verhältniß zu der gewöhnlichen Syntheſis und Analyſis vollſtändig vor Augen, in welchem derſelbe Mangel mit entgegengeſetzten Vorzügen ſich verbindet. Während nämlich bei dieſer das Concrete und Beſondere immer zuſammen iſt, dagegen das Allgemeine immer nur mit dem Abſtracten gegeben iſt, ſo ſtellt ſich die Betrachtung noch genauer ſo, daß in der Analyſis von concret beſondern Subjectbegriffen ausgegangen und zu abſtracten Subjectbegriffen fortgeſchritten wird, bei der ſynthetiſchen dagegen von allgemein abſtracten Prädicatbeſtimmungen zu concret beſondern Prädicatbeſtimmungen übergegangen wird. Hier fehlen alſo die concret allgemeinen Subject- und Prädicatbegriffe ganz, während dagegen in der einen die concret beſondern Subject-, in der andern die concret beſondern Prädicatbegriffe gegeben ſind und nun durch die beiden Methoden eine Brücke von dem einem zu dem andern hinübergeſchlagen wird. Dabei aber bleiben bei der analytiſchen Methode die Prädicatbegriffe, in die die concreten Subjectbegriffe aufgelöſt werden, immer allgemein abſtract, und der Begriff kann durch die Zuſammenfaſſung der unendlichen Vielheit nicht angeſchaut werden, ebenſo aber bleiben bei der ſynthetiſchen Methode die Subjectbegriffe abſtract, und nie vermag es dieſelbe, mit der Theilung und Beſonderung ihrer Prädicatbegriffe zu der Concretion der Subjecte hinabzuſteigen.

Die Hegelſche Methode hat nun mit der analytiſchen ihr Sein gemein, nur daß ſie mit dieſem Begriff, der der Endpunkt des ganzen analytiſchen Proceſſes iſt, beginnt, und ihn, den abſtract allgemeinſten Subjectbegriff, der in ſofern dem abſtract allgemeinſten Prädicatbegriff gleich iſt, benutzt und nun zu concret allgemeineren Prädicaten

hinaufſteigt. Dabei ſtimmen aber beide Methoden darin vollkommen überein, daß ſie von dem concret beſondern Subjecte zu dem höchſten allgemein abſtracten Subjecte hinaufſteigen, nur daß die analytiſche Methode von ihrem höchſten Subjecte nur das ganze abſtracte Sein ausſagen kann, die Hegelſche dagegen das concreteſte entwickeltſte Prädicat. Die Schleiermacherſche Methode geht von demſelben Sein aus, wie die ſynthetiſche Methode, und hat auch mit ihr gemein, daß ſie von dieſem zu dem concret beſondern Prädicat hinabgeht, aber dieſes Sein ſchließt bei Schleiermacher alle beſondern Prädicate in ſich und iſt in dieſer Beziehung vollkommen concret, weshalb ihm denn auch ein vollkommen concretes Subject entſpricht, nämlich eben der Begriff der Welt als des höchſten, alle Prädicate in ſich befaſſenden Subjects.

Faſſen wir dagegen die Hegelſche und Schleiermacherſche Methode zuſammen, ſo gewähren ſie uns beide die concreten Geſtaltungen, ſowohl der allgemeinen wie der beſondern Subject- und Prädicatbegriffe. Die Hegelſche nämlich giebt die concret beſondern Subject- und die concret allgemeinen Prädicatbegriffe, die Schleiermacherſche die concret beſondern Prädicat- und die concret allgemeinen Subjectbegriffe. Aber überall zieht ſich das Abſtracte hindurch, indem bei Hegel mit den concret beſondern Subjecten ſich nur ein ganz abſtractes Prädicat verbindet, mit dem concret allgemeinen nur ein ganz abſtractes Subject, bei Schleiermacher mit dem concret allgemeinen Subject ein ganz abſtractes Prädicat, mit dem concret beſondern Prädicat ein ganz abſtractes Subject. Das ſind die Mängel, die beide Methoden in ihrer Entgegenſetzung feſthalten; könnte der Gegenſatz aufgehoben und vermittelt werden, ſo würde die Abſtraction auch ſchwinden, die bei keinem der Begriffe es zu einer vollen

Anſchauung kommen läßt. Dadurch würde aber auch ein anderer Mangel aufgehoben werden, der nur eine Folge von dieſem iſt, nämlich daß die Methode nicht durch ihren Fortſchritt immer corrigirend verfahren müßte, und dadurch theilweiſe aufheben, was ſie vorhergeſetzt. Das Wiſſen ſoll auf jedem Punkte ein wahres ſein, nicht ein Proceß, der von der Unwahrheit zur Wahrheit hinſtrebt, wodurch es ſelbſt immer problematiſch bleibt, ob ſie je zu erreichen iſt. Der Mangel hängt aber damit zuſammen, daß das Abſtracte erſt concreter werden ſoll; betritt man gar nicht erſt dieſes Gebiet des Abſtracten, ſo bleibt auch nichts aufzuheben, ſondern man ſetzt bei jedem Gange den Fuß auf ſichern Boden und gewinnt und organiſirt ſich ſein Feld, ohne beſorgt ſein zu müſſen, daß ein nachkommender Feind wieder alles zerſtören möchte.

Beide Methoden theilen nun dieſen Mangel deshalb, weil ſie beide auf gleiche Weiſe von dem ganz abſtracten Begriffe des Seins ausgehen, ſei er nun, wie in der einen, die Abſtraction aller Prädicate, oder, wie in der andern, die aller Subjecte. Princip und Methode hangen in dieſer Beziehung alſo vollkommen zuſammen, die Unvollkommenheit des Einen bedingt die des Andern. Haben wir nun an die Stelle des abſtracten Seins das concrete Nichts geſetzt, das ſeinem Inhalte nach mit jenem vollkommen gleich iſt, aber ſich eben dadurch unterſcheidet, daß es nicht von dem Inhalt bloß abſtrahirt, ſondern ihn wirklich negirt, ſo können wir hoffen, damit auch den eben bezeichneten Mangel der Methode zu überwinden und dem Principe entſprechend ein Verfahren zu finden, das ſich in vollkommen concreten Begriffen fortbewegt und nicht bloß ein Weg iſt zu einem fern liegenden unbeſtimmten Ziel, ſondern von vorn herein das

Ziel erreicht, indem es Begriffe gewinnt, die absolute Bedeutung haben und behalten, und nicht durch den Fortschritt wieder aufgehoben werden. Ehe wir aber zur Construction dieser Methode übergehen, wird es zuvörderst nöthig sein, die eigentliche Dialektik, auf welcher die speculative Methode Hegels und Schleiermachers beruht, näher ins Auge zu fassen, um dadurch einen Uebergang zu gewinnen zu der Methode, die beide in sich enthalten und vermitteln soll.

Der Grund der Dialektik liegt in der Aufgabe, das Mannigfaltige im Einklange zu denken mit der Einheit und es aus dieser abzuleiten. Die Mannigfaltigkeit ist nur dadurch diese, daß das Einzelne in ihr entgegengesetzte Merkmale an sich trägt, von denen der Verstand nicht begreift, wie sie zusammen in einer Einheit gedacht werden können, und eben deshalb ist er auch andrerseits nicht im Stande, aus der Einheit selbst die Vielheit abzuleiten, ohne zu derselben etwas hinzu zu thun, das Princip der Vielheit werden kann. Die Einheit kann dann aus der Mannigfaltigkeit nur gewonnen werden, in wiefern gerade von dem, was sie constituirt, abgesehen wird; es wird also in der gewöhnlichen Methode gar nicht das Mannigfaltige zusammengefaßt, sondern nur das in derselben Identische, und dies hat als immer leerer werdende Abstraction nur für den Verstand Bedeutung, nicht aber für die Realität, und ist daher ein ganz subjectiver Proceß. Eben deshalb kann aber aus der abstracten Einheit auch die Vielheit nicht abgeleitet werden, weil in jener auf keine Weise ein Grund zu dieser liegen kann, daher, wenn eine Mannigfaltigkeit durchaus entstehen soll, diese nur durch ein äußerlich und deshalb vollkommen willkürlich herbeigezogenes Theilungsprincip gewonnen würde, wobei dann außerdem ebenfalls nicht begriffen werden kann,

wie die gefundenen entgegengesetzten Glieder in der ursprünglichen Einheit enthalten gewesen sein können. Wäre in dem denkenden Subject keine Nöthigung, nach der Einheit zu fragen, so würde es bei der absoluten Mannigfaltigkeit sich vollkommen beruhigen, da es in dieser keinen Antrieb finden würde, über sie hinaus zur Einheit fortzuschreiten, und ebenso würde das Denken bei der Einheit stehen bleiben, wenn nicht die Erfahrung es nöthigte, eine Mannigfaltigkeit aufzufassen und mit jener in Zusammenhang zu bringen. So baut es denn eine Brücke von dem Einen hinüber zu dem Andern, aber es bleibt eine willkürliche, subjective, die dem Verstand eine Weile einen Anhaltspunkt gewährt, ohne daß er die Ueberzeugung gewinnen kann, daß auch in der Realität ein gleicher Uebergang Statt finde, weshalb denn der Zweifel auch immerwährend seine zerstörende Gewalt geltend macht.

Die speculative Methode versteht ihre Aufgabe besser; sie will alle Willkür aus ihrem Fortschritt verbannen, und an der Nothwendigkeit desselben die Gewähr haben, daß ihr Denken ein objectives sei, welchem zu folgen Jeder auf gleiche Weise gezwungen werden könne, und welches dann auch der Realität entsprechen müsse. Ist nämlich das Princip ein an sich gewisses und reales und liegt in ihm selbst ohne weitere von außen kommende Beihülfe der Grund zu einem nothwendigen Fortschritte und somit zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Begriffe, so müssen diese auch in der Realität auf dieselbe Weise sich fort entwickeln, wie das Denken sie ableitet, und aller Grund zu einem weiteren Zweifel wäre damit abgeschnitten. Damit entsteht dann aber auch sogleich die Foderung, das Mannigfaltige in der Einheit nachzuweisen und die Identität des Entgegengesetzten

begreiflich zu machen. Dieſes nun iſt es, was die Dialektik zu leiſten verſpricht; die Hegelſche und die Schleiermacherſche Methode aber ſuchen der Foderung auf eine entgegengeſetzte Weiſe zu genügen, und darin liegt der Grund, daß beide zwar an ſich gleich berechtigt ſind, aber keine ihr Ziel vollkommen zu erreichen vermag, ſondern beide, als einſeitige Faſſungen der Aufgabe, ſich gegenſeitig ergänzen müſſen.

Betrachten wir zuerſt die Hegelſche Dialektik näher, ſo beruht ſie darauf, daß der Gegenſatz als ein nur ſcheinbarer aufgezeigt wird, deſſen Wahrheit vielmehr in der Identität liegt, welche die entgegengeſetzten Begriffe aufhebt, und in dieſer Aufhebung den Inhalt als einen nicht mehr entgegengeſetzten aufbewahrt. Indem nun dieſes wahrere Zuſammenfaſſen des Entgegengeſetzten dem wirklichen vernünftigen Denken zugeſchrieben wird, muß das Feſthalten des Entgegengeſetzten einer untergeordneten und unwahreren Denkfunction, dem Verſtande, zugetheilt werden, wobei dann allerdings ſogleich das auffallend und unpaſſend erſcheinen muß, daß das vernünftige Denken zu ſeinem Fortſchritte des unwahren, nur Schein hervorbringenden Urtheilens des Verſtandes nicht entrathen kann, ſondern dieſes immer wieder an ſich kommen läßt, um es immer von neuem durch die Vernunft zu widerlegen und zu überwältigen. Der Widerſpruch zwiſchen dem zugleich Entgegengeſetzten und Identiſchen wird dadurch gelöſt, daß er auf zwei verſchiedene Denkoperationen vertheilt wird, indem der Verſtand nur immer das Entgegengeſetzte, die Vernunft nur die Einheit feſthalten kann, und die ganze Dialektik iſt weſentlich ein Kampf der Vernunft mit dem Verſtande, in welchem freilich jene, vermöge ihrer größeren Gewalt, ſtets Siegerin bleibt und dieſem ſein ganzes Habe als Beute entreißt. Bei dieſer Art der Faſſung iſt es aber

klar, daß es mit der Einheit des Mannigfaltigen ſo ernſt nicht gemeint iſt, indem ja die Einheit das durchaus Ueberwiegende, allein Wahre iſt, die Mannigfaltigkeit dagegen zu einem Scheine herabſinkt und alſo recht eigentlich der Einheit zum Raube wird. Das Feſthalten der Mannigfaltigkeit iſt dabei ein rein ſubjectives, von dem man nicht begreift, weshalb ihm in der Realität etwas entſprechen ſoll, wenn nicht eben etwas, das der Grund zu dieſem Scheine iſt, wodurch dann das auf dieſem ruhende vernünftige Denken ſelbſt problematiſch wird, was ſich auch daran zeigt, daß es ſelbſt wieder aufgehoben werden kann und einem andern höhern weichen muß.

In der Schleiermacherſchen Dialektik hat nun zwar im Widerſpruch mit der Hegelſchen die Mannigfaltigkeit eine volle Realität, aber die Gegenſätze können nicht als vollkommene, ſondern nur als relative feſtgehalten werden. Jedes Subject enthält die entgegengeſetzten Prädicate in ſich, aber nur als Quanta mit dem Uebergewicht des einen oder des andern. Dabei begreift ſich dann allerdings, wie dieſe als entgegengeſetzte in der Einheit in einander ſein können, aber der Grund zu dem quantitativen Verhalten der entgegengeſetzten Prädicate in den Subjecten kann aus der Einheit nicht begriffen werden, ſondern erſcheint als eine willkürliche Annahme, die nur durch das Vorhandenſein in der Realität bedingt iſt. Auf dieſem Quantitativen der relativen Gegenſätze beruht aber das ganze Feſthalten der beſtimmten gegenüberſtehenden Subjecte, und da dieſes in der Einheit nicht gegeben iſt, ſo iſt auch kein Grund vorhanden, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit fortzuſchreiten. Die Hegelſche Dialektik leidet an dem Scheinbaren der Gegenſätze und opfert dieſe der Einheit, die Schleiermacherſche hält die Ge-

genſätze als wahre feſt, aber ſie hat keine vollkommene Einheit derſelben, da ſie den Grund für die Relativität nicht in die Einheit mit aufnehmen kann, in dieſer ſelbſt alſo ein die Mannigfaltigkeit beſtimmendes Princip nicht aufgewieſen und begriffen werden kann. Bei Hegel geſchieht der Mannigfaltigkeit Eintrag, indem ſie nur eine ſcheinbare iſt, bei Schleiermacher der Einheit, indem ſie zwar Einheit der Gegenſätze, aber nicht vollkommener, ſondern nur relativer iſt, deren Relativität in ihr nicht begründet iſt. In beiden iſt alſo die Dialektik eine der Aufgabe nicht genügende, indem ſie entweder keine wirkliche Mannigfaltigkeit giebt oder keine vollkommene Einheit herzuſtellen weiß.

Der Mangel ſelbſt aber ruht wieder auf dem Mangel des Princips, das bei beiden das abſtracte Sein iſt. Das leere Sein, mit dem Hegel beginnt, iſt ein reiner Verſtandesbegriff, der deshalb auch dem Urtheil des Verſtandes anheim fällt. Nur deshalb, weil er abſtract iſt, kann die Methode von ihm fortſchreiten, und bei jedem neugewonnenen Begriffe hat der Verſtand nur eine Handhabe an dem Abſtracten, welches noch in ihm enthalten iſt, die abſolute Identität liegt an dem Ende in dem höchſten und concreteſten Begriffe, an dem das Urtheil des Verſtandes keinen Stoff mehr findet und in dem dann auch aller Schein von Mannigfaltigkeit verſchwindet. Bei Schleiermacher iſt die Identität die urſprünglich vorausgeſetzte in dem Sein, welches als höchſtes Subject alle Prädicate in ſich enthält, aber in Beziehung auf dieſe Prädicate iſt es nur die Abſtraction derſelben, in welcher alſo der Grund zu der Mannigfaltigkeit nur etwa als unendliche Kraft liegen kann, aber nicht die Bedingungen zu dem wirklichen Fürſichſein der entgegengeſetzten Subjecte. Man begreift bei Schleiermacher wohl, wie die Gegenſätze,

wenn ſie einmal ſind, beſtehen können, und wie die Welt als Einheit ſich in dem Nebeneinander und Kampf der Gegenſätze behaupten kann, aber wodurch dieſe bedingt ſind und woher ſie ihren Urſprung haben können, ſieht man auf keine Weiſe ein; Hegel dagegen läßt die Realität der Gegenſätze fahren, wobei man wohl begreift, wie ſie in der Identität ſein können, auf keine Weiſe aber ihr Vorhandenſein in der Wirklichkeit erklärt wird. Man möchte ſagen, Hegel begreift, wie eine Welt ſein könnte, aber ihr wirkliches Beſtehen verſchwindet, ſo wie man es realiſiren will; Schleiermacher geſtaltet die beſtehende Welt, aber ihr Gewordenſein aus der Einheit, ihre Möglichkeit bleibt unerkannt.

Dadurch wird nun ſogleich klar, weshalb Schleiermacher außer der Welt ein Princip haben muß für dieſe, einen Gott, der die Möglichkeit hergiebt für dieſe Wirklichkeit, die aus ihr ſelbſt und ihrer Einheit nicht begriffen werden kann. Dieſer Gott aber muß für ihn nothwendig außer der Wiſſenſchaft fallen und für die Philoſophie nur eine nothwendige Vorausſetzung ſein, ſo daß ſie neben ſich eine Theologie hat, die dieſes Princip zum Gegenſtand ihrer Betrachtung nimmt. Hegel dagegen bleibt im Pantheismus, indem er zu ſeiner nur möglichen, nicht wirklichen Welt keines andern Princips bedarf, als des ihr immanenten abſoluten Geiſtes, der alle entgegengeſetzten Prädicate in ſeiner Identität in ſich enthält, aber nicht die Macht hat, ſie wirklich und reell in ihrem Fürſichſein neben einander beſtehen zu laſſen. Damit ſoll keiner der beiden Philoſophien, wie es ſcheinen könnte, ein Vorzug vor der andern eingeräumt werden, ſondern beide ſind auf gleiche Weiſe einſeitig und ſtehen auch in dieſer Beziehung auf gleicher Stufe ſich einander gegenüber. Näher betrachtet nämlich ſetzt eine Auffaſſung die andere voraus,

und jede beſteht nur durch ihr Gegentheil. Schleiermacher kann ſein Abſolutes nur negativ beſtimmen als eine Einheit, welche die reale Negation aller Gegenſätze iſt und welcher die Welt als Einheit, in der alle Gegenſätze eingeſchloſſen ſind, gegenübergeſtellt wird, und zwar ſo, daß das Eine ohne das Andere gar nicht gedacht werden kann und beide tranſcendental in beſtimmtem Sinne erſcheinen. Das Abſolute Hegels iſt aber gleichfalls die reale Negation aller Gegenſätze und ſtimmt in ſofern mit dem Schleiermacherſchen vollkommen überein, nur daß man hier den Vortheil hat, näher einzuſehen, in welchem Verhältniß es als ſolches zu den Gegenſätzen ſteht, und wie die Gegenſätze, die Schleiermacher in ſeiner Welt kennt, aus dieſer Negation aller Gegenſätze hervorgegangen ſein können. Das ganze Hegelſche Syſtem kann man in ſofern als die nähere Beſtimmung dieſes abſoluten Seins anſehen, welches Schleiermacher nur unbeſtimmt vorauszuſetzen gezwungen iſt. Hegels Pantheismus iſt daher weſentlich aus Theismus, indem er auf demſelben Grundfactum der vollkommenen Scheidung Gottes von der realen Welt beruht, auf welcher ſich der Theismus gründet, und daher konnte auch Hegel mit Recht einen ſolchen Vorwurf des Pantheismus ablehnen, der ihm eine Identificirung Gottes mit der realen Welt Schuld gab, da man in dieſer Beziehung ihm eher einen Akosmismus als einen Pantheismus beilegen könnte. Hegels Welt iſt nur eine ideale, wie ſie abſolut in Gott iſt, als ſein ewiger Gedanke, und wie er in ihr als ſeiner Gedankenwelt lebt. Dadurch wird nun freilich andrerſeits der Pantheismus von ihr nicht hinfortgenommen, da Gott immer nur in dieſer Gedankenwelt begriffen und ohne ſie nicht gefaßt werden kann, ſo daß er immer als der Weltgeiſt daſteht, der das Werden derſel-

ben beherrſcht, der aber ſelbſt keine Macht hat, ihr eine Realität in den Gegenſätzen wirklich zu geben. Und doch iſt ſie gezwungen, andrerſeits eine ſolche vorauszuſetzen, da ſie zu ihrem erſten Begriffe, der nur die Abſtraction von den Beſonderheiten der realen Subjecte iſt, durchaus einer ſolchen bedarf. Hier ruht die Hegelſche Conſtruction deshalb ganz auf der Schleiermacherſchen Organiſation einer ſolchen realen Welt, und Schleiermacher verwirklicht inſofern ebenſo jenes bloß vorausgeſetzte Sein in beſtimmten Begriffen, indem er die Möglichkeit einer Welt in wirklichen Gegenſätzen aufzeigt, wie Hegel die von jenem als Vorausſetzung ſtehen gelaſſene urſprüngliche Identität, von der alle Gegenſätze ausgeſchloſſen ſind, beſtimmt und die Möglichkeit derſelben aufgewieſen hat. Daher kommt es denn auch, daß Schleiermacher auf gleiche Weiſe den Vorwurf des Pantheismus hat hören müſſen, ſo ſehr ſein ganzes Syſtem auf Ausſchließung deſſelben und Begründung eines Theismus ausgeht, und wir werden anerkennen müſſen, daß auch hier dieſer Vorwurf nicht unberechtigt auftritt. Denn da Schleiermacher Gott nicht anders als im Zuſammenſein mit der Welt auffaſſen kann, der Gedanke Gottes ihm nur durch das Daſein der Welt entſteht, ſo iſt er ihm auch nur in dieſer und zwar auf ideelle Weiſe geſetzt, und die Idee Gottes würde zerſtört werden, wenn man auf irgend eine Weiſe dieſe reale Welt vernichten könnte. Wie das Abſolute Hegels das Werden der Welt beſtimmt und ſo ſelbſt das abſolut lebendige Werden iſt, ſo iſt Schleiermachers Gott das abſolute Daſein, welches auch der Welt ihr Daſein giebt.

Schleiermacher hat einen doppelten Kanon aufgeſtellt, um das Verhältniß von Gott und Welt näher zu beſtimmen und ſo kritiſch alle falſchen Vorſtellungen und Formeln von

beiden zu entfernen: Gott nicht ohne Welt und Gott und Welt nicht daſſelbe. In der einen liegt die Warnung vor einem Pantheismus, in der andern die vor einem reinen Theismus, aber eben darin auch die Setzung von beiden, ſo daß jedes das andere an ſich hat, und nur nicht das Eine ohne das Andere gedacht werden ſoll. Auch Hegel könnte dieſelben Formeln ſich aneignen, und eben darin liegt die Uebereinſtimmung beider Syſteme. Aber jeder von beiden Philoſophen hat durch die Ausführung ſeines Syſtems eine Seite überwiegend zur Anſchauung gebracht, ohne damit die andre aufzugeben. Hegels ganze Conſtruction geht darauf aus, den Kanon: Gott nicht ohne Welt, zum Bewußtſein zu erheben, wobei immer der Gedanke zum Grunde liegt, daß ebenſo wenig Welt und Gott identificirt werden dürfe; Schleiermacher hingegen conſtruirt ſeine Welt nach dem Kanon: Gott und Welt nie daſſelbe, ohne daß deshalb die andere Seite, die Gott und Welt nicht ungetrennt faſſen kann, ihre Geltung irgend wie verlieren ſoll. So behaupten beide die Immanenz und Tranſcendenz Gottes in gewiſſem Sinne, aber keiner vermag es, beide Gegenſätze wirklich zu vermitteln und den höhern Begriff, in welchen beide zuſammengehen, aufzufinden, wodurch erſt ein wahrer, über den Gegenſätzen ſtehender Gott gegeben ſein würde, den weder der überwiegende Pantheismus Hegels, noch der überwiegende Theismus Schleiermachers aufzuzeigen im Stande iſt. Dies iſt es, was die wahre Methode zu leiſten anſtreben muß, und es ſcheint nach allem bisher Entwickelten die Möglichkeit dazu wirklich gegeben, wenn die Gegenſätze, die in beiden Methoden liegen, in ihrer Schärfe aufgezeigt und eine Vermittelung derſelben durchgeführt wird.

Ehe wir aber zur wirklichen Ausführung dieſes Verſuchs

ſchreiten, iſt es nöthig, die Verſchiedenheit der Dialektik in beiden Methoden und ihre eigentliche Geneſis näher ins Auge zu faſſen. Darin nämlich kommen ja beide Methoden im Unterſchiede von allen ſonſtigen überein, daß ſie dialektiſch die Identität der Gegenſätze behaupten, aber ſie gehen wieder aus einander in der Art und Weiſe wie dieſe Gegenſätze ſich finden laſſen und andrerſeits wie ſie vermittelt werden ſollen. Beginnen wir zuerſt mit der Hegelſchen Methode, die vorzugsweiſe ſich den Namen der dialektiſchen gegeben hat und darauf den Charakter des Speculativen gründet. Hier ruht Alles auf der urſprünglichen Faſſung des Begriffes Sein, von welchem aus, vermittelſt dieſer Methode, das Abſolute abgeleitet werden ſoll. Wir haben oben ſchon geſehen, wie dieſes Sein die abſolute Abſtraction von allem gegebenen beſtimmten Inhalte iſt; als ſolche kann es nur gefunden werden durch den analytiſchen Proceß, der von den concret beſondern Begriffen durch Abſtraction zu den abſtract allgemeinen hinauf ſteigt und als letztes Reſultat den ganz leeren Begriff des Seins ergiebt. Er iſt, wie alle bei dieſem Verfahren gefundenen Begriffe, eigentlich Subjectbegriff, aber vermöge ſeiner Leerheit von allen Prädicaten, da dadurch der Gegenſatz wegfällt, auf dem die Unterſcheidung beruht, auch gar nicht mehr als ſolcher zu bezeichnen, ſondern reine Indifferenz von Subject und Prädicat, ſo daß er auf gleiche Weiſe die Möglichkeit ausdrückt, in beides überzugehen. So iſt das reine Sein abſolute Unmittelbarkeit und einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, wie Hegel ſelbſt es nennt, ein Begriff, der als ſolcher rein vom Denken erfaßt werden muß und durch kein Prädicat erklärt werden kann, da man ſogleich damit aus ſeiner Unmittelbarkeit heraustreten würde. In vollkommenſter Schärfe gefaßt, würde man

nicht einmal das Urtheil bilden können, das Sein ist, denn darin hätte man es sogleich in Subject und Prädicat aufgelöst, während in der Einfachheit dieses Seins gar keine Veranlassung zu einem solchen Urtheil gesetzt ist. Deshalb läge nun aber auch in ihm, wenn man dabei durchaus stehen bleiben wollte, gar nicht die Möglichkeit, von ihm loszukommen und zu andern Begriffen fortzuschreiten, sondern er wäre als solcher eben die letzte Grenze des analytischen Verfahrens, über die nicht weiter hinausgegangen werden kann.

Aber nun kann das Denken dieses Sein nur haben als Abstraction von allem Inhalt, es ist also mit ihm auch die Möglichkeit gegeben, von ihm aus diesen wieder zu finden, und es kommt nur darauf an, eine Methode zu finden, die denselben Inhalt, von dem abstrahirt ist, wieder herstellt und durch eine nothwendige Entwickelung, die alle Willkür ausschließt, sich denselben wieder zum Bewußtsein bringt. Deshalb ist mit dem Begriff des Seins nur der Gedanke an diesen bestimmten Inhalt, von dem das Verfahren hergekommen ist, aufgegeben, zugleich aber doch die Beziehung auf einen Inhalt überhaupt nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr, freilich zunächst nur als ein möglicher, durchaus mitgesetzt und ohne ihn die Abstraction gar nicht festzuhalten. Darin liegt aber auch die Möglichkeit zu einem Fortschritt. An sich ist von dem Sein nichts auszusagen, aber in Beziehung auf diesen Inhalt überhaupt, von dem abstrahirt ist, ist es möglich, dieses rein Unbestimmbare zu bestimmen und dadurch zu einem Urtheile zu gelangen. Dieses lautet: das Sein ist Nichts, d. h. das so gefundene reine Sein ist eben, vermöge seiner Abstraction, in Beziehung auf den möglichen Inhalt ein reines Nichts, da aller Inhalt darin negirt ist. In diesem ersten Urtheil ist nun das Sein Subject geworden und hat

zu ſeinem Prädicate das Nichts erhalten, und damit iſt ſchon der dialektiſche Proceß begonnen, indem das urſprüngliche Sein dadurch, daß es nun wirklicher Subjectbegriff geworden, weſentlich verändert und aus ſeiner reinen Unmittelbarkeit herausgetreten iſt. In dieſer ſcharfen Faſſung hat nun das Urtheil „das Sein iſt Nichts" gar nichts Verfängliches, indem durchaus nicht darin liegt, was der Mißverſtand immer hat darin finden wollen, daß Sein und Nichts daſſelbe ſein ſollen, wo es dann keinen großen Aufwand von Witz erfodert, einen ſolchen Satz lächerlich zu machen oder für unbegreiflich auszugeben. Es liegt dieſem Mißverſtändniß immer die Verwechſelung von Subject und Prädicat zum Grunde, indem allerdings Sein und Nichts beide als Subjectbegriffe oder beide als Prädicatbegriffe gefaßt nie und nimmermehr daſſelbe ſein können; aber wenn man nicht Alles verkehren will, muß man eben ſtreng bei der Form und dem Weſen des Urtheils ſtehen bleiben, wo dann in der Identificirung des Subjects Sein mit dem Prädicate Nichts alles Auffallende verſchwindet.

Dieſem erſten Urtheil tritt dann das andere zur Seite, „das Nichts iſt Sein," d. h. wenn man nun das Nichts als Subject faßt, ſo muß man ihm das Prädicat des Sein geben, das Nichts als die Negation alles Inhalts iſt. Auch hier iſt alſo die Möglichkeit des Urtheils nur darin gegründet, daß Nichts als Subjectbegriff feſtgehalten wird, Sein aber als reines Prädicat. Daher gaben denn auch beide Urtheile gar nicht daſſelbe, und es iſt zunächſt daraus auf die Identität der Begriffe nichts zu ſchließen, Sein und Nichts bleiben vielmehr rein entgegengeſetzt, Sein iſt Abſtraction von allem Inhalt, Nichts aber Negation deſſelben, und beides iſt auf keine Weiſe zu verwechſeln, deshalb

gebühren ihnen vielmehr ganz entgegengesetzte Prädicate. So lange man daher bei dem Urtheilen stehen bleibt, ist wieder nicht weiter zu kommen, sondern man dreht sich immerwährend in ihnen herum, ohne daß eine Beziehung des Einen auf das Andere wahrgenommen wird. Was bei diesem ersten Theil des dialektischen Verfahrens gewonnen ist, ist aber dieses, daß wir es überhaupt von dem ersten einfachen Begriff des Sein, der als solcher die reine Indifferenz von Subject und Prädicat war, zu Urtheilen gebracht haben, in welchen sich die bestimmten Subjectbegriffe Sein und Nichts ergeben haben, welche die entgegengesetzten Prädicatbegriffe an sich haben. Dieses war nur möglich dadurch, daß das Sein dem Denken gegenübergestellt wurde, und das Sein, von dem an sich nichts weiter auszusagen war, für das Denken sich als Nichts darstellte, das Nichts dagegen als Sein.

So lange nun bei dem Urtheil stehen geblieben wird, bleiben auch Sein und Nichts als absolute Gegensätze stehen; das Urtheil ist aber noch die unwahre Form des Denkens, in welchem es, seinem Gegenstande gegenüber, sich abschließt und denselben ganz außer sich hat; das wahre Denken aber soll sich mit seinem Gegenstande identificiren, und es tritt daher die Foderung desselben ein, Sein und Denken in seiner Identität aufzuweisen. Ohne diese Voraussetzung der Identität von Sein und Denken wäre gar nicht weiter zu kommen, sie liegt aber selbst schon in dem begonnenen Urtheil, da dieses eben Vermittelung des Seins mit dem Denken ist, nur daß sie darin noch nicht vollständig zum Bewußtsein kommt. Ist nun aber diese Voraussetzung eine richtige, so folgt daraus auch die Identität des Subjects und Prädicats in dem Urtheile: das Sein ist Nichts. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn das Sein, als Subjectbegriff festgehalten,

mit dem Prädicate Nichts einerlei wäre, vielmehr muß eben die Form des Urtheils aufgegeben werden, durch welche diese Unterscheidung von Subject- und Prädicatbegriffen und damit der Gegensatz von Sein und Nichts bedingt ist. Dieses geschieht dadurch, daß vom Urtheil zum höhern Begriff fortgeschritten wird, in welchem beide Begriffe identisch sind, und dies ist für Sein und Nichts der Begriff des Werdens. Nur in diesem ist der Gegensatz aufgehoben in dem Doppelsinne, daß er verschwindet, aber der Inhalt der Begriffe Sein und Nichts darin aufbewahrt bleibt. Die Verwandlung, die hiebei vorgeht, ist also die, daß Sein und Nichts ihren Subjectscharakter, der sie aus einander hielt, verlieren und in dem höhern Prädicatbegriffe Werden zusammengehen, so daß ein neues Urtheil jenen gegenübertritt, welches lautet: Sein und Nichts in ihrer Identität sind Werden.

Auf dieser Aufhebnng des starren Festhaltens an den Subjectbegriffen beruht daher das ganze Verständniß, wie aus Sein und Nichts das Werden entstehen könne, und alle diejenigen, welche einen solchen Uebergang nicht begreifen zu können meinen, irren eben darin, daß sie beide Begriffe immer noch als feste, für sich seiende Subjecte fixiren wollen und also den Standpunkt nicht betreten, der hier gefodert wird. Sein und Nichts erscheinen als solche, wenn man es bildlich ausdrücken und sich so zur Anschauung bringen will, allerdings als etwas Ruhendes, und sobald man sie nur vermischen will, kommt die Bewegung nicht hinein, die in dem Werden liegt; aber diese Ruhe liegt auch in ihnen nur als für sich gesetzten Subjectbegriffen, und die wahre Identität, die dieses Fürsichsein aufhebt, hebt nothwendig auch die Ruhe auf, die daran hängt. Faßt man Werden bloß als Uebergang von Nichts und Sein, so hat man darin den

Begriff nicht erschöpft, ja gar nicht einmal richtig gefaßt, indem es ja ebenso auch Uebergang von Sein in Nichts ist, und zwar nicht allein als eine verschiedene, sich ausschließende Bewegung, so daß es entweder nur das Eine sein könnte oder das Andre, sondern vielmehr, wenn es wirklich als Werden fixirt wird, ist es beides zugleich und in einem Moment, da ja das Eine oder das Andere nur Entstehen oder Vergehen wäre und auf keine Weise das Werden selbst. So ist Werden gar nicht anders anschaulich zu machen, als durch das Denken der Identität von Sein und Nichts, und jede andre Fassung, die etwa zu beiden so festgehaltenen Begriffen die Bewegung noch hinzubringen wollte, würde den Begriff des Werdens gar nicht erzeugen, da in ihm ja nicht die bestimmte Richtung auf das Eine oder Andere liegt, sondern, wie sich Hegel ausdrückt, nur die Unruhe in sich.

Gegen die Fortentwickelung von Sein und Nichts zum Werden ist also von dieser Seite nichts einzuwenden, Werden ist der höhere Prädicatbegriff, in dem Sein und Nichts erst ihre Erklärung finden. Werden ist als solcher Prädicatbegriff wesentlich Thätigkeit, Sein und Nichts sind, von hier aus betrachtet, Resultate dieser Thätigkeit und Organe derselben, mittelst deren sie wirkt. Aber man kann nicht läugnen, daß bei der Identität doch etwas verloren geht von dem, was das dialektische Verfahren schon herausentwickelt hatte. Sein und Nichts nämlich traten einerseits als Subjectbegriffe auf, andrerseits als Prädicatbegriffe, in der Identification derselben im Werden ist nun nur die eine Seite berücksichtigt, nämlich die Aufhebung der Subjectbegriffe in dem höhern Prädicate des Werdens, wodurch sich auch nur erklärt, wie die entgegengesetzten Begriffe als möglich gedacht werden können, aber die andre Seite, die in ihren entgegen-

geſetzten Prädicaten liegt, iſt unberückſichtigt geblieben, weshalb auch nicht begriffen werden kann, was ihre Entgegenſetzung und Auseinanderhaltung bedingt. Deshalb, hat man es zum Begriff des Werdens gebracht, der doch eigentlich das Höhere und Allgemeine des Sein und Nichts iſt, das ihr Weſen conſtituirt, ſo iſt es nach dieſer Methode auf keine Weiſe klar zu machen, wie dieſes als Sein oder Nichts erſcheinen kann, da in dem Werden durchaus kein Grund zu der Beſtimmtheit des Sein und Nichts liegt. Man wird vielmehr immer vorwärts getrieben und darf auf das Vorhergehende nicht mehr zurückblicken, da es aus dem Folgenden nicht vollſtändig erklärt werden kann. So kommt denn Hegel darauf, die Gegenſätze, aus denen der höhere Begriff entſteht, nur als Schein darzuſtellen, der ſeine Wahrheit immer erſt in dem Fortgange findet, und das Feſthalten der entgegengeſetzten Begriffe der noch unwahren Form des Urtheils zuzuſchreiben, das in dem Verſtande wurzelt und erſt zum vernünftigen Denken werden ſoll.

Darin liegt es denn auch, daß dem Prädicatbegriffe eine höhere Bedeutung eingeräumt wird, als dem Subjectbegriff. Das in den entgegengeſetzten Subjecten geſetzte Fürſichſein wird aufgehoben, um einem höhern Begriffe Platz zu machen, der als Prädicat lebendige Thätigkeit iſt. Damit aber iſt man aus einem Gegenſatz in einen andern gefallen und aus einer Einſeitigkeit in die andre; und ſo iſt denn auch bei dieſem neu gefundenen Begriff nicht ſtehen zu bleiben, ſondern derſelbe Proceß wieder von vorn zu beginnen. Der neue Begriff iſt nicht das Abſolute, ſondern er löſ't ſich wieder in einen Gegenſatz auf, der wieder auf dieſelbe Weiſe zu vermitteln iſt, und ſo fort.

Bisher nun iſt der Fortſchritt ein nothwendiger geweſen,

die Bewegung der Sache selbst, indem der Denkende nichts willkürlich hinzugebracht, sondern, wie sich Hegel ausdrückt, dem Processe nur zugesehen hat. Aber mit dem neuen Anlauf scheint die Willkür nicht vollkommen abgewehrt werden zu können, und deshalb müssen wir der weitern Entwickelung noch auf einige Schritte folgen, obwohl sie wesentlich denselben Gang nimmt und daher das bisher Gefundene als ein Bild alles Folgenden angesehen werden kann.

Schon oben sahen wir, wie in dem einfachen Begriff des Seins selbst kein Grund zum Fortschreiten lag, und wie derselbe nur gewonnen werden konnte durch den Rückblick auf den Inhalt, von welchem abstrahirt worden war. Hier, beim Werden angelangt, liegt nun in diesem auch zunächst wieder keine Veranlassung, weiter zu gehen, sondern sie wird nur gegeben in der Ahnung, daß dieses Werden noch nicht der volle Inhalt ist. Es ist in ihm schon ein Inhalt gewonnen; aber auf welche Weise soll nun bestimmt werden, wie sich dieser zu dem noch außer ihm liegenden, ganz unbestimmt gegebenen und noch nicht gewußten verhält? Wo soll nun für das Urtheil, dem der Begriff des Werdens wieder anheim fällt, das Prädicat gefunden werden, und worin liegt die Sicherheit, daß es das rechte trifft? Hier liegt der gefährliche Punkt, wo die Methode nicht mehr mit reiner Nothwendigkeit fortschreitet. Die Unentbehrlichkeit des Urtheils ist überhaupt die schwache Seite an derselben, es ist ja gleichsam immer der sich eindrängende Feind, der immer besiegt werden muß, der die unwahren Gegensätze hineinbringt, die durch das vernünftige Denken immer wieder aufgehoben werden müssen, und dennoch hängt die ganze Thätigkeit desselben von jenem ab, und schlimm, wenn es nun in seiner Macht steht, willkürlich an dem Begriffe zu meistern und so das

vernünftige Denken selbst nach seinem Gefallen zu leiten und auf Irrwege zu führen. So steht es aber wirklich, und es hängt hier nicht mehr von einer Nothwendigkeit ab, sondern von einem richtigen Takt, der das Wahre herausfindet. Schon der Fortschritt vom Werden zum Dasein muß als eine solche unbestimmte Willkür bezeichnet werden, da damit offenbar nichts ausgerichtet wird, wenn dasselbe als Resultat des Werdens angesprochen wird, das so aus seiner Unruhe erst zur Vollendung kommt. Das Dasein ist vielmehr, wie sich später noch genauer ergeben wird, der vollkommene Gegensatz des Werdens, so daß sich beide gegenseitig ausschließen, und das Werden, wenn es als solches in seiner Reinheit festgehalten wird, es nie durch sich selbst zum Dasein bringt. Der Fortschritt aber beruht ganz darauf, daß Werden und Dasein als ein und dasselbe und gleichsam nur als verschiedene Stadien derselben Identität von Sein und Nichts gefaßt werden, zu welchem das Dasein auf keine Weise in demselben Verhältniß steht. Ebenso willkürlich aber ist der Fortschritt von diesem Dasein zu den beiden Gegensätzen, die in ihm enthalten sein sollen, nämlich den des Etwas und des Andern. Die Bestimmtheit, welche am Dasein wahrgenommen und mit welcher dasselbe als Qualität aufgefaßt wird, ist hier das Verführende, das in viel zu entfernt liegende Kategorien hinleitet, die ganz andrer Vermittelungen bedürfen, um zu ihnen zu gelangen. Um dies wirklich zu begründen, müßten wir freilich diese vollständig ausführen, damit selbst aber in die Entwickelung eines Systems eingehen, wozu hier der Ort nicht ist, wozu aber weiter unten eine passendere Stelle sich darbieten wird. Hier läßt sich nur so viel behaupten, daß in dem Dasein diese Bestimmtheit, auf welcher der Uebergang in das Etwas ruht, nicht

gegeben iſt. Die Reflexionen, die angeſtellt werden, um aus dem Daſein dieſe Beſtimmtheit herauszulocken, ſind ein reiner Schein, der zerfließt, wenn man näher zuſieht. Daſein ſoll dieſe Beſtimmtheit enthalten durch den Begriff des Nichts, den es in ſich aufgenommen, indem die Negation ja weſentlich Beſtimmung iſt; aber dieſe Negation iſt in demſelben als der Identität durchaus aufgehoben und kann ſo auf keine Weiſe beſtimmen. Nur wenn ſie frei iſt, beſtimmt ſie das, was ihr gegenüberſteht, hier aber iſt ſie gebunden und kann ihre Thätigkeit nicht äußern. So würde ſie, wenn ſie dem Daſein gegenüberträte, daſſelbe möglicherweiſe zu einem Etwas beſtimmen, dem ein Andersſein gegenüberträte, aber ſo lange dies nicht iſt, bleibt das Daſein vollkommen jene unbeſtimmte Breite, in welche die Unterſchiede des Etwas und des Andern wohl einmal hineinkommen können, zu welchen man hier zunächſt aber noch gar keinen Uebergang ſieht.

Was hier nur kurz aufgezeigt worden iſt, wiederholt ſich faſt an jeder Stelle, wo das Urtheil eintritt, um aus dem Begriffe die Gegenſätze zu entwickeln; vielfach hat der große Denker vermöge eines richtigen Gefühls das Wahre getroffen, vielfach aber hat er ſich auch durch ein falſches Urtheil verleiten laſſen, was von um ſo gewichtigern Folgen iſt, weil in der Methode ſelbſt kein Mittel liegt, die vorher begangenen Irrthümer wieder aufzufinden, und ſomit keine Probe gegeben iſt, die im Folgenden die gewonnenen Reſultate wieder prüft, ſondern man durch den Fortſchritt unaufhaltſam fortgeriſſen wird und nicht wieder auf das Vergangene zurückblickt. Hier iſt die wunde Stelle der Methode, an der ſich ihre Unzulänglichkeit für einen nothwendigen widerſpruchsloſen Fortſchritt beſonders ſtark herausſtellt. Das Großartige und das, worin das beſondere Verdienſt des Begründers

derſelben liegt, iſt das Zuſammenfaſſen und Vermitteln der Gegenſätze, und dies iſt allerdings die eine Seite, in der das Weſen der Dialektik liegt; aber nicht gleich ſtark iſt ſie im Auffinden derſelben, obgleich ſie doch dieſes Theils ihrer Aufgabe ſich nicht entſchlagen kann.

Faſſen wir nun noch einmal das Gefundene zuſammen, ſo beſteht das Weſen der Hegelſchen Methode darin, aus einem einfachen zum Grunde gelegten Begriffe zu einem Urtheil fortzuſchreiten, das die Gegenſätze giebt, die in einem höhern Prädicatbegriffe wieder vermittelt werden, der nun im Vergleich mit dem früheren ein concreterer und zugleich allgemeinerer iſt, um dann wieder dem Urtheil anheimzufallen und wieder zur Identität der Gegenſätze fortzuſchreiten. Sie iſt ſo Bewegung vom Begriff zum Urtheil und wieder zum Begriff, und der ganze Prozeß dient dazu, von den abſtracteren Begriffen zu immer concreteren überzugehen. Damit iſt ſie aber zugleich ein unendlicher Proceß ohne Ende, der wohl ein unbeſtimmtes Ziel vor ſich hat, aber ſich demſelben immer nur annähert und es nie erreicht. Denn der Begriff wird immer wieder Urtheil, und ſo ſehr ſich das Denken auch zuſammennehme, um das eine Urtheil zu überwinden, ſo wächſt immer wieder ein neues hervor, das abzuſchneiden nicht in der Macht der Methode liegt, ſo daß nie ein Begriff das Syſtem ſchließt, ſondern das Ganze nur als ein immerwährendes Uebergehen von Begriff in Urtheil dargeſtellt werden kann. Das zeigt ſich denn auch bei dem vollendeten Syſtem. Es ſchließt mit dem Wiſſen, das hier aber nur gegeben iſt als eine Geſchichte ohne Ende, in welchem dieſe ſelbſt immer wieder ihr Urtheil ausſpricht und ausſprechen wird, wie Hegel es ſelbſt ausgeſprochen hat über alle vorhergehenden Syſteme. Er konnte eine Zeit lang

glauben, es mit dem ſeinigen zu dem abſoluten Ziele gebracht zu haben, wo er ſelbſt das Urtheil einſtellte, aber die Zeit beginnt ſchon, dieſe abgebrochene Kette weiter fortzuführen, und allmälig ein Urtheil zu geſtalten, dem auch ſein Syſtem unterliegen wird, um zu einem höhern Begriffe hinauf gefördert zu werden.

Somit bleibt das Abſolute bei dieſer Methode nur in der Ahnung, die es nicht zum Wiſſen bringt. Die Einſeitigkeit aber liegt darin, daß die Methode eben im Gegenſatz von Begriff und Urtheil bleibt, und ſich nicht zu der Identität von beiden erhebt, womit gleichfalls das Andere zuſammenhängt, daß ſie die Gegenſätze von Subject- und Prädicatbegriffen nicht vermittelt, ſondern von den einen immer zu den andern fortgeht. Sie will Gott in einem Prädicate erfaſſen, und das iſt ein vergebliches Bemühen, je mehr ſie ſich auch emporſchwinge, um jenes concreter und concreter zu geſtalten. Alles aber ruht zuletzt auf dem einſeitigen Princip, das als leere Abſtraction den Weg vorſchreibt, den die Methode nehmen muß; ſie kann ſo nur concreter werden, zu dem abſolut Concreten es aber nicht bringen; ſie iſt ein bloßer Proceß, der eigentlich nicht zu einem Syſtem führt, ſondern nur eine lange Reihe von Vermittelungen gebiert, die das Ziel nicht erreichen. Das wahre Syſtem muß von Anfang an im Concreten ſtehen, es muß in reinen Begriffen ſich bewegen, die nicht mehr den Gegenſatz des Subjects und Prädicats an ſich haben, es muß ſelbſt Identität von Begriff und Urtheil ſein; es muß, mit einem Wort, ſich ſelbſt als Syſtem wollen, nicht einen Begriff, und wäre er auch der höchſte, concreteſte und allgemeinſte.

Gehen wir nun über zu der entgegengeſetzten Methode Schleiermachers, die man mit einem bezeichnenden Ausdrucke.

den er ſelbſt angewendet hat, die architectoniſche nennen könnte. Sie geht nämlich, wie wir geſehen haben, ebenfalls von dem Begriffe des Seins aus, der hier nichts Geringeres iſt, als der Begriff der Welt, als der Inbegriff aller Prädicate, und entwickelt aus ihm heraus die Mannigfaltigkeit der in ihr enthaltenen Subjecte als ein großes harmoniſch geordnetes Gebäude, in welchem jedes Einzelne an ſeiner beſtimmten Stelle dazu dient, einen großartigen Zuſammenhang zu vermitteln, der in jedem Theile das Ganze anſchauen läßt. Es kommt dabei alles darauf an, aus dem urſprünglichen einfachen Sein eine Theilung zu erhalten, die ſich dann im Einzelnen weiter und weiter fortſetzen läßt. Das Sein iſt hier nicht, wie bei Hegel, ein abſolut abſtracter Begriff, der allen Inhalt außer ſich hat, ſondern gerade der concreteſte, alle Prädicate abſolut in ſich enthaltende und aus ſich erzeugende und dadurch Identität von Subject und Prädicat, nicht bloße Indifferenz, wie in dem Hegelſchen Anfange. So aber wäre auch hier unmittelbar von demſelben nicht loszukommen, und dennoch würde er für ſich keine Befriedigung gewähren, da der realiter in ihm enthaltene Inhalt für das Bewußtſein nicht entwickelt iſt, das Denken allen Inhalt zwar darin weiß, ohne aber dieſen Inhalt ſelbſt zu erkennen. Es kommt alſo darauf an, dieſen realiter in ihm geſetzten Inhalt auch für das Denken zu entfalten, und dies geſchieht nun wiederum in einem lange fortgeſetzten Proceß, der wegen des entgegengeſetzten Anfangs auch nothwendig einen von dem Hegelſchen verſchiedenen Verlauf nehmen wird. Man könnte ſagen, daß, wie in der Hegelſchen Methode das chaotiſch erfüllte Denken dem leeren Sein gegenüber, dieſes allmälig reicher und reicher geſtaltet, ſo ſich bei Schleiermacher das leere Denken dem chaotiſch

erfüllten Sein gegenüber immer bestimmter und deutlicher des in diesem gesetzten Reichthums bewußt wird.

Ist nun von dem einfachen Begriff des Seins, wie er als Welt das absolut Erfüllte ist, an sich nicht weiter fortzuschreiten, indem es Alles neben sich ausschließt, so ist ein Fortschritt nur möglich, wenn es selbst von Anfang an dem Denken als ein getheiltes gegeben ist, und so beginnt daher die architectonische Methode nothwendig mit einem ihr absolut gewissen Urtheil, wie die dialektische von einem einfachen absolut gewissen Begriff ausgegangen war. Indem sie nämlich das Wissenwollen zum Grunde legt, als ein die Methode bedingendes, behauptet sie, daß dieses nur möglich sei unter der Voraussetzung einer Trennung von Sein und Denken, die aufgehoben werden soll. Darin liegt das Doppelte, daß jede Richtung auf das Wissen einen ursprünglichen Gegensatz von Denken und Sein als ein absolut Gewisses anzunehmen gezwungen sei, das als solches keine bloße Voraussetzung sein könne, da es mit dem beginnenden und auf das Wissen gerichteten Denken unmittelbar identisch ist, zugleich aber, daß dieser Gegensatz kein absoluter, sondern verschwindender sein müsse, der also ursprünglich auf einer Identität beruhe und durch das Wissen selbst wieder zur Identität gebracht werden könne. Soll dies nun irgend wie als möglich gedacht werden, ohne daß doch der realen Theilung Eintrag gethan wird, so kann dies nur geschehen, wenn die Gegensätze nicht als schlechthin getrennt, ohne alle Beziehung auf einander gedacht werden, sondern jeder auf den andern hinweist und ihn so an sich hat, daß nie der eine ohne den andern aufgezeigt werden könnte.

Hierin zeigt sich nun von vornherein der Gegensatz zwischen der Hegelschen und der Schleiermacherschen Betrachtungs-

weiſe, indem Hegel dieſe Identität von Denken und Sein als eine unmittelbare und abſolute ſetzt, von der er von vornherein ausgeht und jede Trennung, als eine ſcheinbare, dem Scepticismus überläßt, während Schleiermacher, in der Trennung mit dem Scepticismus übereinſtimmend, ſie als eine aufzuhebende und zur Identität führende und dieſe ſelbſt damit als eine werdende in Anſpruch nimmt, um durch die Möglichkeit einer ſolchen den Zweifel zu überwinden.

Soll dieſes Ineinander der Gegenſätze zur Anſchauung gebracht werden, ſo kann die werdende Identität derſelben durch den einfachen Gegenſatz nicht erfaßt werden, denn dieſer würde die Einheit immer zerreißen; ſie müſſen daher in dieſem Werden ſelbſt unter einem andern Gegenſatze gedacht werden, der das beſtimmte Einsgewordenſein in einer beſtimmten Richtung ausdrückt, und ſo ergeben ſich immer doppelte Gegenſätze, die ſich gegenſeitig binden, indem das an ſich Entgegengeſetzte in einem andern identiſch iſt. Gehen wir nämlich von dem urſprünglichen Gegenſatz von Denken und Sein aus, ſo kann nach der Vorausſetzung nie ein Denken gegeben ſein, ohne ein Sein, und umgekehrt. Das Sein hat alſo immer das Denken an ſich, aber in dieſer Identität giebt es ein beſtimmtes Maaß, ſo daß entweder das Eine oder das Andere das Uebergewicht in derſelben hat, und dieſes muß ſich ſelbſt wieder auf einen Gegenſatz zurückführen laſſen, der hier ſich als der des Realen und Idealen ausdrücken läßt, je nachdem in der Verknüpfung das Sein oder Denken überwiegt. Dadurch erhalten wir die vier ſich entſprechenden Gegenſätze von realem und idealem Sein und realem und idealem Denken, der ſich auch ausdrücken läßt als Natur und Vernunft im Sein, und als organiſche und intellectuelle Function im Denken.

Dadurch wird es nun möglich, das Zuſammenſein und Ineinander der Gegenſätze zu faſſen, die als Sein und Denken abſolut von einander getrennt wären. Natur und Vernunft iſt nie aus einander, beide ſind durch das Sein feſt mit einander verknüpft, ſo daß in ihnen nur eine Steigerung von Realem oder Idealem ſich ausdrückt, ein mehr oder weniger Einsſein von beiden; ebenſo iſt organiſche und intellectuelle Function im Denken nichts Anderes als ein Mehr oder Minder von Realem oder Idealem. Dadurch aber ſind nun auf gleiche Weiſe Natur und organiſche Function und andrerſeits Vernunft und intellectuelle Function mit einander verknüpft, indem die eine Seite mehr das Reale darſtellt unter der Potenz des Seins oder des Denkens, die andere Seite dagegen das Ideale auf dieſelbe Art. In einem jeden Theile des Gegenſatzes iſt daher das Ganze nur mit einem quantitativen Uebergewicht des Einen oder des Anderen, und daher das Sein in ihnen auf die Weiſe getheilt, daß in ihnen die Möglichkeit einer Identität angeſchaut wird, aus der ſie entſtanden ſein können und zu der ſie wiederum gelangen ſollen. Die Vollendung nämlich wäre nichts Geringeres, als daß die Natur vollkommener Ausdruck der Vernunft, die Vernunft vollkommen in der Natur dargeſtellt wäre, die organiſche Function aber wie die intellectuelle, dieſes Ineinandergewordenſein, beider im Denken auf gleiche Weiſe anzuſchauen vermöchte, worin das abſolute Wiſſen ſelbſt geſetzt wäre.

Es iſt in dieſer Auffaſſung Schleiermachers gewiß eine großartige Anſchauung des Weltproceſſes, der Niemand ſeine Bewunderung verſagen wird, der in die Tiefe derſelben eindringen will; eine Anſchauung zugleich, die dem im Leben unmittelbar uns Entgegentretenden auf die vollſtändigſte Weiſe

entſpricht. Sehen wir nun genauer, was damit für die Methode gewonnen iſt, und worin ihr unterſcheidender Charakter, der dialektiſchen gegenüber, ſich gründet. Das iſt zunächſt klar, daß ſie überwiegend in den Subjectbegriffen verſirt, die Prädicate nur Hülfsmittel, um jene, die das eigentlich Beabſichtigte ſind, aufzufinden, während umgekehrt bei der Hegelſchen die Subjectbegriffe nur dazu dienten, zu den Prädicatbegriffen als dem eigentlichen Ziel hinaufzuſteigen. In beiden Methoden iſt der Fortſchritt bedingt durch die Vermittelung der Subjectbegriffe mit den Prädicaten, aber der Weg iſt in beiden ein entgegengeſetzter, und die Dialektik, die darauf ſich gründet, erhält dadurch die verſchiedene Wendung, die in dem Reſultat deutlich heraustritt. Während bei Hegel alles auf der Eigenthümlichkeit des erſten Begriffs beruht, der von ſeiner Abſtraction zur Concretion forttreibt und dadurch in ein immer ſich erneuerndes Urtheilen übergeht, folgt hier alles aus dem erſten Urtheil, das die erſten Subjecte liefert, die das ganze Gebiet des Seins in ebenſo viele abgeſonderte Regionen theilen und nun die Möglichkeit einer immer mehr ins Einzelne gehenden Theilung in ſich ſchließen. Dieſe Subjecte ſind nichts Anderes, als Fixirungen ebenſo vieler Richtungen von Thätigkeiten, die das Denken an dem ihnen allen gleichſam zum Grunde liegenden Elemente wahrnimmt, und die damit eigentlich nur für das Denken vorhanden ſind, um in dem allgemeinen Fluſſe der Gegenſtände die Gegenſätze zu fixiren, auf denen er nothwendig beruht. In der Wirklichkeit ſind daher dieſe Gegenſätze nie rein aufzuzeigen, ſondern nur ein Mehr oder Minder von dieſem oder jenem, das ſich bis zu einem Minimum und Maximum fortſetzen kann; aber für die Orientirung in dieſem Fluſſe der Gegenſtände in der Welt giebt die Wiſſen-

ſchaft die feſten Grenz- und Haltepunkte, in denen ſie zugleich immer aufzeigt, wie ſie ſelbſt nur in dem Uebergehen der Prädicate ihr Weſen haben. Dadurch iſt nun einerſeits allerdings gewonnen, daß man immer das ganze Gebiet überſchaut, und in den vier correſpondirenden Gliedern, das Ganze vollſtändig getheilt zu haben, verſichert iſt, andrerſeits aber auch in jedem einzelnen Gliede die Thätigkeit des Ganzen anzuſchauen vermag. Wie in einem Gebäude jedes einzelne Bauſtück aus der Beziehung zu dem Ganzen ſeine eigenthümliche Bedeutung erhält und in ſeinem Theile die Idee des Ganzen ausprägt, ſo hat die architectoniſche Methode auch das Weltgebäude aufgefaßt, um jedes einzelne Stück in demſelben als Theil eines vollendeten Ganzen durch die Idee von dieſem zu beleben und die Eigenthümlichkeit deſſelben in Beziehung zu den ſymmetriſchen Geſtaltungen, mit denen es die Harmonie des Univerſums bildet, ſich zum Bewußtſein zu bringen. Die Einſicht in das Ganze bereichert ſich durch das tiefere Eindringen in die einzelnen Theile, jede neue Harmonie, die aufgefunden wird, ſetzt ſymmetriſche Gegenſätze voraus, dieſe führen wieder auf neue vorher nicht geahnte Harmonien, und ſo fort, ſo daß aus jeder neuen Anſchauung ein helleres Licht auf den Zuſammenhang des Ganzen fällt.

Aber eben darin liegt nun auch der Mangel der Methode. Jedes Fixiren von Subjecten iſt nur ein vorläufiges; der Fortſchritt beweiſ't vielmehr, daß eigentlich nicht hätte fixirt werden ſollen, daß man die Subjecte vielmehr in ihrem Fluſſe hätte laſſen müſſen, und daß jeder vorher als Subject gefaßter Begriff vielmehr nichts Anderes iſt als ein Ineinander von vier entgegengeſetzten Richtungen einer Thätigkeit, die wieder vier neue Subjecte zu fixiren Veranlaſſung

giebt, und ſofort ins Unendliche. Es kehrt hier in andrer und entgegengeſetzter Weiſe wieder, was wir oben als Mangel der Hegelſchen Methode aufgewieſen zu haben glauben. Die Schleiermacherſche Methode iſt ebenſo ein immerwährendes ſich ſelbſt Corrigiren, in welchem das Denken ſeinen Gegenſtand zwar immer mehr erfaßt, weshalb es aber auch an keinem Punkte die Wahrheit ergreift, ſondern immer nur ſich ihr annähert. Hegel mußte immer wieder die als Reſultat gefundenen Prädicatbegriffe aufgeben, weil ſie immer noch abſtract waren, um durch neue Subjectbegriffe hindurch zu concretern Prädicaten zu gelangen; Schleiermacher muß immerwährend die gefundenen Subjectbegriffe als noch zu allgemein verwerfen, um ſie in Prädicatbegriffe umgewandelt zu ſehen und daraus die beſtimmterern beſondern Subjectbegriffe zu erhalten. Deshalb giebt auch dieſe Methode, wie die Hegelſche, auf gleiche Weiſe einen Progreß ins Unendliche. In dem Princip der Schleiermacherſchen Methode liegt es ſchon, daß, ſo wie Subjectbegriffe gewonnen ſind, auch dadurch der Prädicatbildungsproceß beginnt, der immer weiter und weiter ohne Ende fortführt. Daher erreicht ſie auch nie das Ziel, das ſie erreichen will, nämlich die einzelnen Geſtaltungen der Welt, ſondern bleibt immer noch unendlich von ihnen entfernt, gleich wie die Hegelſche von dem Abſoluten. Dieſe iſt der gerade Weg, auf dem, von einem gegebenen Punkte ausgehend, das Denken im hohen Bewußtſein ſeiner Kraft den Himmel erſtürmen und das Abſolute erreichen will, aber es flieht vor ihm und trotzt ſeiner ohnmächtigen Gewalt, die nicht hinreichen will, den unendlichen Weg zu vollbringen; jene beginnt von einem Mittelpunkte mit unſcheinbaren Mitteln, um ſich herum ein Gebäude auszuführen, in dem das Denken immer mächtiger ſich entwickelt, und die Kreiſe

ſeines Gebietes immer weiter zieht, um immer mehr zu beherrſchen; aber wie auch die Kraft wachſe, die Welt ſelbſt kann ſie nicht erobern, und zufrieden duldet ſie die Grenzen, ohne doch zu ermüden in dem fortgeſetzten Streben und ohne die Gelegenheit zu verſchmähen, die ihren Beſitzſtand vergrößern könnte.

Aber je mehr nun das Rieſenwerk wächſt, deſto mehr zeigt es ſich auch, daß die Einheit fehlt, die das Ganze zuſammenzuhalten vermag, und dadurch der Ueberblick verloren geht, durch den ein ſo großartiges Getriebe nur beherrſcht werden kann. Je mehr der Baum Kreiſe nach außen anſetzt, in welche ſich das Leben hinzieht, deſto mehr ſtirbt das Mark ab und trennt ſich von dem allgemeinen Organismus, ſo daß der ausgehöhlte Stamm zuletzt ein Raub der Stürme wird; ebenſo vergißt hier im Fortſchritt des Wachſens die Methode die inneren Ringe, aus denen ſie urſprünglich ihre Nahrung gezogen, und der Zuſammenhang in dem Ganzen geht verloren, indem nur noch das Einzelne unter einander ſich verknüpft. Einzelne Wiſſenſchaften werden als Zweige weiter ausgebildet, andere verdorren oder verkümmern aus Mangel an Kultur, und ſo wird das Ganze, wirklich ausgeführt, ein unregelmäßiger Organismus, in dem man kaum noch die wunderbare Zuſammenfügung des urſprünglich in ihm angelegten Kunſtwerks wiedererkennt. Dieſer Mangel an Einheit iſt es dann auch, der nothwendig Willkürlichkeiten in die Entwickelung des Ganzen hineinbringt und damit den nothwendigen regelmäßigen Fortſchritt hemmt und unmöglich macht. Ueberall, wo Schleiermacher ſich ein Gebiet erobert hat, organiſirt er es ſich nach ſeiner Methode, die auf der Viertheilung beruht, und wie iſt es doch möglich geweſen, daß z. B. die Ethik, die das von ihm ausgeführteſte Kunſt-

werk ist, in drei höchst lose zusammenhangenden Organismen von höchstem Gut, Tugend und Pflicht sich zusammensetzt, denen man das zufällige Entstehen aus dem Chaotischen nur zu deutlich ansieht, und die daher selbst keinen wahrhaft organischen Zusammenhang unter sich haben.

Wir haben oben bei der Hegelschen Methode gesehen, daß die Willkür mit dem Urtheil hineinkommt und daß später nicht das Mittel gegeben ist, den etwa eingetretenen Irrthum gewahr zu werden und zu verbessern. Bei der Schleiermacherschen Methode liegt diese Willkür in der Beziehung und Auffindung der doppelten Gegensätze. Es wird zunächst der eine gesucht und darin das Bedürfniß zum zweiten gefühlt; der erste ist mit Nothwendigkeit gegeben, denn er ist nichts Anderes als einfaches Uebergehen des einen Subjects in das andre; aber der andere wird nur durch einen gewissen Instinkt dazu gefunden, ohne daß es ein zwingendes Gesetz gebe, ihn aus dem ersten mit Nothwendigkeit zu entwickeln, und da hängt dann alles von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Instinkts ab. Die Vernunft ist z. B. nach Schleiermacher immer ein Ineinander von Vernunft und Natur, worauf die ganze Ethik beruht; so ist sie daher entweder ein die Natur aneignendes oder ein in der Natur sich darstellendes Handeln; aber wie verknüpft sich nun damit der andere Gegensatz des Universellen und Individuellen, der nicht unmittelbar aus ihm abgeleitet, sondern unabhängig von ihm gefunden wird; und doch hängt von der Kreuzung dieser Gegensätze die Gestaltung des ganzen Gebietes ab. Und ist nun hier einmal die Willkür eingetreten, so setzt sie sich in jeder neuen Gestaltung fort, ohne daß es möglich wäre, den Irrthum im weitern Verfolge zu ver-

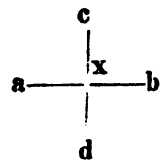
beſſern, und dadurch wieder in die rechte Bahn zurückzulenken.

So liegt denn der Hauptmangel beider Methoden darin, daß ſie eben nur Methoden ſind, daß ſie nur Weiſen des Fortſchritts bilden, die ſich ſelbſt immer aufheben, um nur vorwärts zu kommen, ohne doch ein Ziel zu erreichen. Dieſes Ziel aber iſt das Syſtem, in das die Methode aufgehen muß, das Syſtem, das nothwendig einen Schlußpunkt will, das in jedem Anfang ideal dieſen Schluß ſchon mitgeſetzt hat und mit jedem Fortſchritt einen Grund legt, auf welchem das Gebäude ruhen ſoll, und der alſo nicht fortgezogen werden kann, ohne daß das Ganze zuſammenſtürze. In einem ſolchen Syſtem iſt dann jedes einzelne Stück ein nothwendiges, das, ſo wie es iſt, bleiben muß; und wenn es nicht recht gelegt iſt, ſo wird es zerdrückt oder weggewälzt von dem nächſten Stück, welches hinzugebracht wird, und muß durch ein neues paſſenderes erſetzt werden. Da iſt dann jeder einzelne Theil eine Kritik des andern und des Ganzen, und es iſt leicht, in der Harmonie deſſelben die Brüche und Riſſe zu bemerken, die eine übereilte Arbeit verſchuldet hat; darum iſt es aber auch möglich, hier und da nachzubeſſern, ohne daß darum das Ganze niedergeriſſen werden müßte. Der Schlußſtein aber iſt es, der die letzte Kritik ausübt, indem er nur hineinpaßt, wenn das Ganze in harmoniſcher Feſtigkeit aufgeführt iſt. Das muß alſo das Ziel ſein, eine Methode zu finden, die ein ſolches Syſtem wirklich zu Stande bringt und fähig iſt, auch den letzten Stein heranzuwälzen, ſo daß das Ganze als eine fertige Arbeit angeſchaut zu werden vermag und jedes Einzelne eine definitive Stellung erhält. Sehen wir nun zu, ob die Vermittelung beider Methoden vielleicht vermag, was jede für ſich zu leiſten nicht im Stande

iſt. Eine wahre Vermittelung iſt aber nicht da, wo die getrennten Theile nur mechaniſch zuſammengefügt werden, wie dies denn bei wahren Gegenſätzen, wo Alles ſich flieht, auch nicht möglich iſt, ſondern nur da, wo in jedem Punkte auf gleiche Weiſe beide enthalten ſind und, dem Weſen nach, der Tendenz beider in demſelben Maaße Genüge geſchieht, ohne daß ſie ſelbſt in ihrer einſeitigen Erſcheinung äußerlich darin enthalten, nachgewieſen werden könnten. Dann müſſen auch beide Theile mit dem Reſultat zufrieden ſein können, indem darin das Ziel erreicht wird, was Jeder ſeinerſeits angeſtrebt hat, ohne es auf dem einſeitigen Wege erreichen zu können, auf welchem er ſelbſt es verfolgte. Eine ſolche Vermittelung aber muß es geben, wo überhaupt ſolche wirkliche Gegenſätze ſich herausſtellen, und ſo ſind wir durch unſre bisherige Betrachtung unmittelbar darauf hingewieſen, ſie zu verſuchen.

Jede Methode ſoll Entwickelung ſein; ſie iſt deshalb nothwendig Fortſchritt von einem Gegebenen zu einem Neuen, das inſofern von dem erſten verſchieden ſein muß. Und zwar nicht bloß verſchieden in dem gewöhnlichen Sinne des Worts darf dieſes Neue ſein, ſondern in ſofern es noch mit dem Erſteren etwas gemein hätte, wäre es kein vollkommen Neues, ſondern gehörte immer noch zum Theil der vorigen Entwickelungsſtufe an; erſt wenn die Verſchiedenheit ſich zum abſoluten Gegenſatze herausgebildet hat und der einen Beſtimmtheit die entgegengeſetzte gegenübertritt, iſt der Fortſchritt in der Entwickelung vollendet. Es leuchtet danach ein, wie die Ableitung in jeder Methode durch das Auffinden der Gegenſätze bedingt iſt. Nun aber liegt es in der Natur des Gegenſatzes, daß er ſelbſt nur der Identität gegenüber beſtehen kann, und daher, wo er ſich findet, eine ſolche Identität gleichzeitig vorausſetzt. Sollen alſo Begriffe ſchlechthin

entgegengesetzt sein, so sind sie dies nur, insofern sie ebenso sehr identisch sich verhalten in der Richtung, in welcher sie entgegengesetzt sind. Gehen zwei gerade Linien von einem Punkte aus vollkommen entgegengesetzt aus einander, so bilden sie nothwendig eine einzige Linie, und diese Einheit der Richtung ist es, auf der sich die Möglichkeit ihrer Entgegensetzung gründet. Daraus folgt aber zugleich, daß es wiederum ebenso eine andre, der ersten entgegengesetzte Richtung geben muß, durch welche erst die Lage von dieser bestimmt wird, und die ich finde, wenn ich durch den Punkt, von welchem aus die ersten Linien ausgingen, eine Senkrechte ziehe.



Dadurch erhalten wir zwei Gegensätze, die eine nothwendige Beziehung zu einander haben, die Linien **ax** und **xb** gehen in entgegengesetzter Richtung aus einander, weil sie in der einen Richtung **ab** fortlaufen, die nun durch die Richtung **cd** näher bestimmt ist, in welcher **cx** und **xb** auf gleiche Weise entgegengesetzt aus einander gehen. Es sind **ax** und **xb** entgegengesetzt, weil sie selbst in ihrer Richtung identisch sind, einer andern Richtung **cd** gegenüber; diese Richtung **cd** ist aber eben dadurch gegen die Entgegensetzung von **ax** und **xb** indifferent, wie ihrerseits die Richtung **ab** indifferent ist gegen die Entgegensetzung von **cx** und **xd**. Das Resultat dieser vorläufigen Betrachtung ist also dieses; zwei Begriffe sind nur dadurch entgegengesetzt, daß sie identisch sind in Beziehung auf eine entgegengesetzte Richtung, die als solche indifferent ist gegen die frühern Gegensätze. Dadurch

entwickelt ſich aber augenſcheinlich ein zuſammenhangendes Schema von vier Gegenſätzen, von denen je zwei indifferent ſind gegen das, worin die beiden andern entgegengeſetzt ſind, aber eben deshalb ſelbſt entgegengeſetzt gegen das, worin jene identiſch ſind. Jeder einzelne Begriff wird aber eben deshalb zwei Gegenſätze ſich gegenüber haben, die ſich ſo zu einander verhalten, daß er identiſch iſt mit dem einen eben darin, worin er entgegengeſetzt iſt gegen den andern.

Dieſe vier Gegenſätze werden es ſein, in welchen zunächſt die Möglichkeit der Entwickelung erſchöpft iſt. Ein Begriff a, indem er ein Anderes werden will, als er ſelbſt iſt, kommt in dem Gegenſatze b zu ſeiner Vollendung, aber er kann dies nicht, ohne daß ſich zu gleicher Zeit aus ihm ein andrer Gegenſatz c entwickelt, durch welchen die Richtung der Entgegenſetzung erſt beſtimmt wird, und dieſer hat ſelbſt einen vierten Begriff d zu ſeiner Vorausſetzung, durch den er wiederum ſelbſt mit b in Verbindung ſteht, indem d ſowohl b wie c entgegengeſetzt iſt.

a b

c d

Und hierin ſchließt ſich die Kette der Entwickelung, indem Alles, was nicht eins von dieſen vieren wäre, nothwendig zwiſchen ſie fallen und mehr dem einen oder andern angehören müßte, von dem es ſich in der noch unreifen Entwickelung nicht vollkommen getrennt hätte. Sehen wir daher nur auf die Entgegenſetzung, ſo wäre hier unſer Geſchäft beendet, und wir wären damit auf dem Standpunkt der Schleiermacherſchen Methode, deren Weſen wir hier uns deutlich gemacht haben. Dies nur werden wir ſchon gewonnen haben, daß die doppelten Gegenſätze nicht willkürlich neben

einander ſtehen, ſondern aus der Natur des einfachen Gegenſatzes hervorgehen, ſo daß das in dem Entgegengeſetzten Identiſche die Richtung des andern Gegenſatzes vollkommen bedingt, und ſo alſo die andern Gegenſätze mit Nothwendigkeit aus der richtigen Anſchauung der erſten hervorgehen.

Aber achten wir recht auf unſre Entwickelung, ſo haben wir ſchon mehr gefunden als unmittelbar darin zu liegen ſcheint. Iſt nämlich a und b dem c und d dadurch entgegengeſetzt, daß ſie ſelbſt unter einander identiſch ſind, ſo iſt die Richtung, worin ſie ſelbſt entgegengeſetzt ſind, der Richtung, in welcher jene entgegengeſetzt ſind, ſelbſt entgegengeſetzt, und es folgt damit von ſelbſt, daß, indem dieſe Richtung dem, worin beide erſten identiſch ſind, entgegengeſetzt iſt, ſie gegen das, worin jene ſelbſt entgengeſetzt ſind, nicht entgegengeſetzt ſein kann, ſondern die Gegenſätze aufheben und zu einer vollkommenen Einheit vermitteln muß. Damit treten wir nun in ein neues Gebiet, nämlich in das der Vermittelung der Gegenſätze, das nach unſrer Ableitung mit dem Entgegenſetzen ſelbſt unmittelbar gegeben iſt. Zwei entgegengeſetzte Begriffe haben immer einen andern, der ihre Indifferenz iſt, aber eben dieſer für ſie indifferente Begriff iſt derjenige, welcher die andern bindet und die Gegenſätze in ihnen vermittelt, und umgekehrt, finden wir aus zwei Gegenſätzen den dieſelben vermittelnden Begriff, ſo iſt er die Indifferenz, aus dem ſich die beiden andern Gegenſätze entwickeln. Alſo, iſt a und b entgegengeſetzt, ſo giebt es dazu einen dritten Begriff, etwa t, der nun die Indifferenz iſt, aus welchem ſich wiederum zwei Begriffe entwickeln, von denen c dem a und d dem b entgegengeſetzt ſind. Auf dieſelbe Weiſe aber laſſen ſich nun natürlich auch c und d

in einem dritten Begriff, etwa u, vermitteln, und auf gleiche Weiſe a und c etwa in v und b und d in w.

a b t

c d u

v w

Wir erhalten ſo vier neue Begriffe, t, u, v, w, die immer die Vermittelung von zwei entgegengeſetzten der vier erſten Begriffe geben. Darin aber haben wir nun das Weſen der Hegelſchen Methode ausgeſprochen. Gehen wir nämlich von a, als der urſprünglichen Indifferenz, aus, ſo erhalten wir zunächſt durch Negirung von a den Begriff b, die ſo gefundenen Gegenſätze werden vermittelt in t, dieſes geht wiederum als Indifferenz aus einander in die Gegenſätze c und d, die ebenſo in u ſich wieder vermitteln, und woraus endlich v und w entſtehen. Aber auch hier haben wir die Willkür in dem Fortſchritt beſeitigt. Denn nicht durch ein unbeſtimmtes Urtheil entwickelten ſich aus t die Gegenſätze c und d, ſondern ſie ſind gebunden an a und b, ſo daß ſie ſelbſt dieſen entgegengeſetzt ſein müſſen, und der Proceß iſt daher ein abſolut nothwendiger, der ſchon in dem erſten Gegenſatze angelegt iſt, und deſſen Beziehung daher auch ſogleich hervortreten muß.

Aber noch ein höheres Reſultat iſt darin vorgebildet. Es ergiebt ſich nämlich leicht, daß t und u auf gleiche Weiſe entgegengeſetzt ſind und ebenſo v und w; denn da a und b in ihrer Identität gegenüberſtehen dem, worin c und d identiſch ſind, ſo müſſen auch die beiderſeitigen Vermittelungen t und u ſich gegenüberſtehen, und nicht minder findet dieſes Statt bei v und w, welche die Vermittelungen der

entgegenstehenden a, c und b, d sind. Und nicht allein dieses, sondern t und u verhalten sich auf gleiche Weise entgegengesetzt zu v und w, so daß wir in diesen vier Gegensätzen ein ähnliches Verhältniß wiederkehren sehen, wie in den ursprünglichen vier Gegensätzen. Darin, worin t und u entgegengesetzt sind, sind v und w identisch, und ebenso umgekehrt, das, worauf der Gegensatz von v und w beruht, ist das Identische für t und u. Sind nun t und u Gegensätze, so müssen sie sich selbst in einem neuen Begriffe vermitteln lassen, der aber nun auch v und w auf die gleiche Weise vermittelt, und also als der Schlußstein des ganzen Systems betrachtet werden kann, in dem alle Gegensätze wieder aufgehoben sind; denn t und u enthalten die vier ersten Begriffe a b c d vollständig in sich, v und w aber bestehen aus nichts Anderem, folglich kann die Vermittelung von t und u nichts Anderes in sich enthalten als v und w, die nur auf verschiedene Weise und in verschiedenen Richtungen dieselben Begriffe vermittelt haben, und der zuletzt gefundene Begriff, etwa z, ist der Endpunkt, in den alle die Gegensätze wieder zusammengehen, die aus der ursprünglichen Indifferenz a sich erzeugt haben.

a b t
c d u
v w z

Wir sehen somit, daß a nicht einen Schritt vorwärts in seinen Gegensatz b thun kann, ohne daß dieses einen innigen Zusammenhang begründet, der sogleich auf sein Endziel hinweist, ohne welches die ganze Fortbewegung nicht möglich wäre, und so künstlich das Gewebe auf den ersten Anblick erscheint, so werden doch nothwendig die Fäden mit einem

Schlage in einander gefügt und das ganze kleine Syſtem iſt fertig, ſo daß auch kein Theilchen von der Stelle gerückt werden kann, ohne das Ganze zu zerreißen. Dabei hängt eins ſo innig zuſammen mit dem andern, daß ein Fehler in dem Werke auf das Leichteſte erblickt werden kann, und jeder Begriff eine Kritik gegen den andern ausübt. Denn wäre a und b in t vermittelt, es ließe ſich daraus aber kein Gegenſatz, wie c und d finden, der gleichmäßig den früheren a und b entgegengeſetzt wäre, ſo wäre irgend ein Fehler vorgefallen, der aufgeſucht und verbeſſert werden müßte; und würde nun c und d in u vermittelt, und dieſes wäre nicht die andre Seite zu t, ſo müßte auch hier ein Irrthum zum Grunde liegen. Nicht minder aber wäre dies der Fall, wenn v und w nicht in dem angegebenen Verhältniſſe zu t und u ſtänden, bis endlich der Begriff z, der das Ganze abſchließt, der Prüfſtein für das ganze Verfahren ſein wird, indem er, als Vermittelung von v und w, zugleich t und u vollkommen vermitteln muß.

Iſt nun ſo das Syſtem geſchloſſen, indem es Ableitung von Begriffen iſt, aus einem Indifferenzpunkt durch alle möglichen Gegenſätze und Beſtimmtheiten hindurch zu einem letzten Begriff, der alle wieder in ſich vereinigt, und zwar auf die Weiſe, daß jeder Begriff die Kritik und Probe des andern iſt und mit dem Schlußpunkt auch dieſe Kritik abgeſchloſſen wird, ſo iſt damit der Zweck der Methode erreicht. Sehen wir nun weiter, was aus dem Zuſammenhange, in welchem ſo die Begriffe unter einander ſtehen, gewonnen wird. Das Ganze iſt eine Ableitung, die mit vollkommner Nothwendigkeit fortſchreitet, aber es ergiebt ſich auch leicht, wie ſie deſſenungeachtet eine vollkommen freie bleibt, und alſo in dieſer Hinſicht die Begriffe von Nothwendigkeit und Frei-

heit in der Entwickelung ſelbſt vermittelt. Wir können von a nach b fortſchreiten, aber ebenſo auch nach c, da beides auf gleiche Weiſe Gegenſätze von a ſind, ebenſo kann ſich d ſowohl aus b wie aus c entwickeln. Andrerſeits iſt t die Vermittelung von a und b, aber ebenſo gut kann es durch Gegenſatz aus u hervortreten; c und d können als Gegenſätze aus a und b ſich darſtellen, aber ebenſo ſehr aus t als der Indifferenz ſich entwickeln, und ſofort; eine Unendlichkeit von Möglichkeiten ergiebt ſich aus dem innern Zuſammenhange der Begriffe, der als ſolcher ein durchaus nothwendiger iſt und doch der Freiheit einen unendlichen Spielraum gewährt. Die Hegelſche Methode läßt nur einen möglichen Gang offen, indem jeder einzelne Begriff nur mit dem unmittelbar vorhergehenden in nothwendiger Beziehung ſteht und aus demſelben ſich entwickeln kann, aber damit tritt ſie auch mit der Wirklichkeit in unlösbaren Widerſpruch; dieſe verlangt für ihre Bildungen Nothwendigkeit und Freiheit, und ſomit glauben wir, mit unſrer Methode der Realität näher zu ſtehen und die Erſcheinungen in der Welt leichter erklären zu können.

Aber ein weit bedeutenderes Reſultat liegt in dem Verhältniß des letzten Begriffs zu den frühern. Er ſchließt alle Gegenſätze in ſich und hebt ſie in ſich auf, damit iſt er aber ſelbſt das abſolute Prius zu ihnen. Er iſt mit dem erſten Begriff ſchon geſetzt und ſo allen immanent; aber ſchon dieſer iſt durch ihn beſtimmt und er ſomit ihnen gegenüber tranſcendent; er iſt daher weder bloß immanent, noch bloß tranſcendent, ſondern er wird nur als Identität oder Vermittelung von beiden gefaßt und iſt deswegen geeignet, wirklicher Ausdruck des Abſoluten zu ſein. Keiner der frühern Begriffe würde als im Gegenſatz zu den andern ſeine

Beſtimmtheit tragend, daſſelbe bezeichnen können, er aber ſteht über ihnen, indem er zugleich in ihnen ſteht und ſie in ihm. In dieſer Beziehung iſt es beſonders intereſſant, ihn zu vergleichen mit den vier Begriffen, die wir ſelbſt als Identität je zweier Gegenſätze erkannt haben. Wenn t z. B. die Gegenſätze a und b vermittelt, ſo iſt es ihnen ebenfalls tranſcendent, und wenn aus ihm c und d hervorgehen, ſo iſt es dieſen immanent, nicht aber iſt es auf gleiche Weiſe a und b immanent und für c und d tranſcendent. Es iſt ja ſelbſt u abſolut entgegengeſetzt, und ſo ſtehen auch hier Immanenz und Tranſcendenz ſich gegenüber. In dieſem Verhältniß aber finden wir überall die Vermittelungen in der Hegelſchen Methode. Sie gehen immer nur aus einem einfachen Gegenſatze hervor und ſind daher ebenſo einſeitig wie dieſer, weshalb ſie ſich denn auch wieder in einen Gegenſatz auflöſen, der wieder vermittelt wird, und ſofort. Dabei kommt das nähere Verhältniß dieſer Vermittelungen unter einander nicht zum Bewußtſein, ſondern der Proceß entwickelt ſich in demſelben Sinne weiter fort, ſo daß die abſoluten Begriffe, die ſich nicht ſo wieder in Gegenſätze auflöſen laſſen, ſondern das Syſtem abſchließen, nicht aufgefunden werden. Dadurch entſteht dann nothwendig das Reſultat, daß die neugefundenen Begriffe den frühern gegenüber tranſcendent ſind, aber ſchreitet man nun weiter hinaus durch andere Gegenſätze, zu andern Vermittelungen, ſo werden ſie dieſen ſelbſt wieder immanent, und nirgends findet ſich ein Begriff, der zur Bezeichnung des Abſoluten gebraucht werden könnte, da jeder in der Reihe liegt und das abſolut Tranſcendente nicht erreicht wird, das zu gleicher Zeit abſolut immanent iſt. Dadurch wird nun noch klarer, was wir oben ſchon aus einander geſetzt haben, wie in dem Syſtem

Hegels Immanenz und Tranſcendenz ſich allerdings finden, wie aber dieſe gleichſam nur unter der Potenz von jener ſteht, ſo daß Gott nie wirklich aufgefaßt werden kann, als das tranſcendente. Die Begriffe ſtehen wechſelsweiſe unter einander in der Beziehung von Tranſcendenz und Immanenz, aber immer wird das Tranſcendente wieder zum Immanenten, ohne daß je wirklich ein letztes Ziel gegeben wäre, das zugleich die abſolute Immanenz wie die abſolute Tranſcendenz wäre. Leiſtet unſre Methode dieſes, ſo iſt damit die Möglichkeit gegeben, das Höchſte zu erreichen, was man von der Philoſophie fodern kann, nämlich zu einem congruenten Begriff Gottes zu gelangen, und wir nehmen damit für dieſelbe, im Gegenſatz zu der bloß dialektiſchen Methode, den Namen der ſpeculativen in einem höhern Sinne in Anſpruch.

Dies führt uns darauf, das Verhältniß des Dialektiſchen zum Speculativen näher in Betrachtung zu ziehen. und zu entwickeln, wie das Dialektiſche, das auch in unſrer Methode ſich findet, zu dem in der Hegelſchen ſich verhält. Wir haben mit vollkommener Ueberzeugung die Wahrheit aufgenommen, die uns das Bedeutendſte in der Hegelſchen Philoſophie zu ſein ſcheint, daß die abſoluten Gegenſätze einer wahren Vermittelung fähig ſind, aber wir können nicht die Faſſung der Dialektik anerkennen, die, um zu dieſem Reſultate zu gelangen, die Gegenſätze für Schein erklärt, und die Vermittelung nur für das Wahre hält. Vielmehr glauben wir, daß dieſe nur bei wirklichen Gegenſätzen möglich iſt, und zwar, wenn ſie als ſolche feſtgehalten werden. Daher können wir auf keine Weiſe zugeben, daß die Gegenſätze nur im Verſtande enthalten wären und vom vernünftigen Denken aufgegeben werden müßten, um zu der Identität zu gelan-

gen, sondern wir glauben, diese selbst als ächte Productionen des Denkens in Schutz nehmen zu dürfen. Deshalb werden aber auch die Gegensätze nicht einerseits Gegensätze und andrerseits keine sein können, sondern die Gegensätze sind und bleiben Gegensätze, und es liegt nur in ihrem Wesen als Gegensätze, daß sie in einem andern identisch sein können und auf diese Weise vermittelt werden. Daher möchten wir auch den Begriff der Identität, der immer im Widerspruch zu dem Begriff des Gegensatzes bleibt, für dieses Verhältniß nicht anwenden, sondern lieber den der Vermittelung gebrauchen, der beides, Gegensatz und Identität, in sich schließt. Wir sind zwar fern von dem Mißverständniß, als ob Hegel unter Identität ein bloßes Einerleisein verstanden hätte, sondern an seiner Identität haftete der Gegensatz, aber beide waren nicht wirklich identificirt, sondern gleichsam nur im Uebergange; bei der Identität erinnerte man sich an die Gegensätze, aus denen sie entstanden waren, aber man erinnerte sich auch eben nur ihrer als solcher, die, an sich nur Schein, nun wirklich aufgehoben wären, so daß in dem neuen Begriffe der Gegensatz nichts Wirksames mehr blieb.

Wenn wir nun so die Vermittelung der Gegensätze in einem dritten behaupten, so schließen wir damit also durchaus aus, daß sie an sich identisch sein könnten, und können solche Sätze, wie: das Sein ist das Nichts und das Nichts ist Sein, nicht anerkennen, indem wir behaupten, daß immer etwas der Sophistik Aehnliches dabei zum Grunde liegt. Der alte Grundsatz der Identität und des Widerspruchs in der Logik, mag er auch nur, wenn man will, eine untergeordnete Bedeutung haben für das Gebiet des Verstandes, wird doch ewig sein Recht behalten, und unmöglich läßt sich Jemand überreden, daß Etwas zu gleicher Zeit sein vollkommenes

Gegentheil ſein könne, ſondern immer wird er darauf hingewieſen, eine verborgene Täuſchung anzunehmen, und ſich anzuſtrengen, dieſe an den Tag zu bringen. Wir haben nun oben ſchon geſehen, worauf das Mißverſtändniß beruht, welches in ſolchen Formeln zu liegen ſcheint, nach welchen jeder Begriff auch zugleich ſein Gegentheil ſein ſoll. Wird nämlich geſagt, das Sein ſei Nichts, ſo gründet ſich dies nur darauf, daß Sein als Subject gefaßt wird, Nichts aber Prädicatbegriff bleibt, während in der entgegengeſetzten Formel, das Nichts iſt Sein, die Sache ſich gerade umkehrt, ſo daß nun Nichts Subjectbegriff und Sein Prädicatbegriff geworden iſt. Nun iſt aber Sein als bloßer Subjectbegriff ganz etwas Anderes als Sein als bloßer Prädicatbegriff, und wenn es daher auch in dieſer Beziehung richtig ſein ſollte, daß Sein Nichts iſt, ſo folgt daraus nun und nimmermehr, daß Sein und Nichts, beide als Subject oder beide als Prädicatbegriffe gefaßt, identiſch wären. Verleitet man aber das Denken wirklich zu dieſem Schluß durch die Formel: Sein und Nichts iſt daſſelbe, und findet gerade das Wahre in dieſem Paradoxon, ſo liegt darin jene Täuſchung, die wir nicht anders als ſophiſtiſch bezeichnen können, und die Dialektik, die darin ihre Stärke ſucht, dürfte nicht die wahre ſein.

Wird nun dagegen die andre Seite gebührend hervorgehoben, daß Sein und Nichts nicht daſſelbe ſind, ſo beruht dies gerade darauf, daß hier beide als Subjectbegriffe gefaßt werden, und die Formel hat nichts Auffallendes mehr, wenn einmal behauptet wird, daß Sein und Nichts als Subjectbegriffe abſolut entgegengeſetzt und durchaus nicht daſſelbe ſind, während andrerſeits Sein als Subject und Nichts als Prädicatbegriff wohl als mit einander beſtehend

gedacht werden können. Dann aber ſcheint auch für die wirkliche Identifieirung beider Begriffe nichts gewonnen, der Gegenſatz wird nicht zum Schein, ſondern bleibt in voller Realität, und beide Formeln beſtehen in voller Gültigkeit neben einander, und bedürfen ſelbſt erſt wiederum der Vermittelung, der wir auf dieſe Weiſe um keinen Schritt uns genähert haben.

Können wir nun aber die Gegenſätze nur als wirkliche Gegenſätze gelten laſſen und müſſen wir alles Einfließen von Schein abweiſen, ſo verſtärkt ſich allerdings dadurch noch die Schwierigkeit, indem die Dialektik nun die Aufgabe erhält, wirkliche Gegenſätze in eine Einheit zu bringen. Sie hebt ſich aber durch eine andre Betrachtung. In der Hegelſchen Methode können die Gegenſätze nur ſcheinbare ſein, weil ſie nur als Gegenſätze gefaßt werden, reine Gegenſätze für ſich allein aber, eigentlich und genau genommen, ganz undenkbar ſind. Wir haben nämlich geſehen, wie der Gegenſatz nur möglich wird durch das Identiſche, und wie alles Entgegengeſetzte nur dadurch es iſt, daß es zugleich ebenſoviel Identiſches an ſich hat. Dadurch ſcheinen wir nun geführt zu werden zu der Form der Dialektik, die ſie bei Schleiermacher angenommen hat, welcher ebenfalls die Gegenſätze nur an einem andern Identiſchen aufzufaſſen im Stande iſt, und ſie eben deshalb als durchaus reale hinſtellen kann. Aber wenn dieſer nun damit die Abſolutheit der Gegenſätze opfert, und ſie nur als relative gelten laſſen will, ſo können wir auch dieſer Dialektik unſre Zuſtimmung nicht geben. Schleiermacher geht nämlich immer darauf aus, nachzuweiſen, wie ein Gegenſatz ohne den andern nicht beſtehen kann und immer ſchon ihn an ſich hat, als ein beſtimmtes Quantum, ſei es ein Minimum oder Maximum, wodurch nothwendig der Wahrheit des

Gegenſatzes ebenſo etwas genommen und der Vermittelung das Uebergewicht zugetheilt wird über die Gegenſätze. Aber auch hier wird durch die ſcheinbare Erleichterung für die Sache ſelbſt nichts gewonnen, ſondern durch eine gewiſſermaßen ſinnliche Reflexion das Denken nur von dem Hauptpunkt abgelenkt, und dadurch eine wirkliche Löſung des Problems mehr erſchwert als gefördert. Denn das eben ſoll begriffen werden, wie die Gegenſätze irgend wie zuſammen ſein können, in welcher Hinſicht es ganz gleich bleibt, in welchem Maaße ſie es ſind, was dann nur die Stufe des Uebergangs von dem Einen zum Andern ausdrückt. Sind ſie irgend wie als ein Quantum vermittelt, ſo ſetzt dies die Möglichkeit der Vermittelung überhaupt voraus, weshalb denn auch ebenſo gut die abſoluten Quanta von beiden in einer Einheit zuſammen ſein können, wie dies Schleiermacher ſelbſt dadurch zugiebt, daß er das Ziel immer in ſolcher Einheit ſetzt, wo ſich beide Gegenſätze ganz vollkommen durchdrungen haben. Deshalb halten wir denn dies in der Schleiermacherſchen Methode feſt, daß die Gegenſätze als ſolche immer nur an einem Identiſchen ſein können, aber wir faſſen ſie deshalb nicht als relative, ſondern behaupten gerade, daß die Abſolutheit der Gegenſätze auf jener vorausgeſetzten Identität beruhe, und ohne dieſelbe gar nicht zu denken ſei.

Die wahre Dialektik kann daher nur darauf ſich gründen, nachzuweiſen, wie in dieſem Verhältniß von Identität und abſolutem Gegenſatz die Vermittelung ſelbſt ſchon gegeben iſt und begriffen werden kann, ſo daß nur das wahrhaft Entgegengeſetzte fähig iſt, in die Vermittelung einzugehen. In dieſer Beziehung beſteht nun ein eigenthümliches Verhältniß zwiſchen den urſprünglichen vier Gegenſätzen und ihren vier Vermittelungen, die ſelbſt unter ſich vier ähnliche

Gegenſätze bilden. Werden nämlich a und b in t vermittelt, c und d dagegen in u, ſo iſt, wie wir oben geſehen haben, t die Indifferenz von c und d, und u die Indifferenz von a und b, oder, wenn es verſtattet iſt, ſich ſo auszudrücken, a und b ſind ſich entgegengeſetzt in der ihnen identiſchen Richtung von t, ſo daß ſie in dieſer noch unentſchieden liegen und erſt ins Bewußtſein treten durch die Beziehung auf die andern Gegenſätze. Daſſelbe gilt andrerſeits von den Gegenſätzen a und c und b und d, ſo daß für jene w, für dieſe v das Identiſche iſt. Iſt nun aber t das Identiſche von c und d, u aber dem t entgegengeſetzt, ſo begreift ſich leicht, wie u die Gegenſätze von c und d aufheben und beide vollkommen in ſich enthalten muß, und zwar ſo, daß es ſelbſt keinen andern Inhalt haben kann, als den durch die vermittelten Gegenſätze gegebenen, wobei es das in ihnen Identiſche aus ſich entläßt; denn iſt u und t entgegengeſetzt, t aber das Identiſche in den Gegenſätzen von c und d, ſo kann u, inſofern es t entgegengeſetzt iſt, nicht dem, worin c und d entgegengeſetzt iſt, ſelbſt entgegengeſetzt ſein, ſondern muß ihnen vielmehr identiſch ſein, d. h. es müſſen die Gegenſätze von c und d in dem Begriff von u völlig in eine Einheit aufgegangen ſein und der c und d durch die Entgegenſetzung beiwohnende Inhalt wird in u übergegangen ſein, während der in c und d identiſche Inhalt durch t ausgedrückt wird. Die Vermittelung der abſoluten Gegenſätze iſt alſo nur möglich in einem dritten Begriffe, während ſie an ſich nie als identiſch aufgefaßt werden können, ſondern immer nur als entgegengeſetzt und getrennt, und der vermittelnde Begriff iſt ſelbſt nur dadurch möglich, daß ſie in ihm als entgegengeſetzte Begriffe gebunden ſind. Und dabei liegt es ſo ſehr in dem Weſen der Vermittelung, daß ſie nur das Entgegenge-

ſetzte vermitteln kann, daß vielmehr das, was in ihnen urſprünglich Identiſches lag, und das reale Beſtehen der Gegenſätze als ſolcher bedingte, ſogleich heraustritt und dem Vermittelnden ſelbſt ſich gegenüberſtellt.

Steht es nun ſo mit den Gegenſätzen, ſo iſt klar, daß nicht einer, von ſelbſt in den andern übergehen kann, ſondern jeder iſt nur er ſelbſt und ſchließt den andern aus. Daher iſt das Gegenüberſetzen ſelbſt ein ſchöpferiſcher Akt des Denkens und hierin ein Analogon der ſchöpferiſchen Wirkſamkeit Gottes und gleichſam ein Nachdenken über dieſe. Nur das Denken vermag von dem Einen zu dem Andern fortzuſchreiten, und hierin ſchließt es ſich an das oben gefundene Reſultat an, daß es auch mit abſoluter Freiheit in den einen oder den andern Gegenſatz übergehen kann. Und ebenſo iſt es mit der Vermittelung der Gegenſätze; in ihnen liegt nur die Möglichkeit, eins zu werden, aber ſie ſelbſt werden durch ſich immer nur dieſe Gegenſätze bleiben, wenn nicht die ſchöpferiſche Kraft des Denkens ſie vereinigte. Dieſe bringt nichts Materielles hinzu zu den gegebenen Begriffen, um daraus etwas Anderes zu machen, ſondern frei vereinigt ſie die in ihrem Gegenſatze und ihrer Einſeitigkeit befangenen und bringt dadurch ein abſolut neues hervor, in welchem die Geſtalt der frühern auf keine Weiſe mehr wahrgenommen werden kann. Deshalb iſt der Fortſchritt des Denkens nicht willkürlich, aber auch nicht bloß nothwendig, es folgt nicht den ſich rein von ſelbſt entwickelnden Begriffen, ſo daß es bloß das Zuſehen hätte, ſondern ſchöpferiſch bildet es dieſelben, ohne daß es der Furcht ausgeſetzt wäre, bloß in ſubjective Anſichten zu gerathen und dem Schein anheim zu fallen. So iſt die Methode nicht bloß dialektiſch, ſondern wahrhaft ſpeculativ, indem ihr Schauen nicht auf das ſich

gestaltende Sein, sondern auf das göttliche Denken gerichtet ist, das als Urdenken schöpferisch die Ideen so ewig denkt und zu dem sie sich durch die Vermittelung der Gegensätze in dem Schlußbegriffe erhebt, der das wahre Ziel ihres Denkens ist.

Diesen Schlußbegriff selbst müssen wir nun noch zum Gegenstande einer besondern Betrachtung machen. Die vier ursprünglichen Gegensätze a b c d gehören im Wesentlichen der Schleiermacherschen Methode an, die Vermittelungen derselben in t u v w folgen ebenso wesentlich der Hegelschen Dialektik, dieser letzte Begriff ist es aber, den wir als einen unserer Methode eigenthümlichen ansehen müssen, und der als solcher beide Verfahrungsweisen erst wahrhaft zusammenknüpft und vermittelt. Wir haben zwar bis jetzt schon immer gesehen, wie beide Theile, die wir so gewissermaßen als dem einen und dem andern Philosophen angehörig, von einander trennen konnten, durchaus organisch verbunden sind, so daß eins aus dem andern sich entwickelt, und nur beide in diesem innigen Zusammenhange eine wahrhaft abgeschlossene, alle Willkür aufhebende Methode geben, aber erst dieser letzte Begriff vereinigt sie in der That vollkommen. Wie wir gesehen haben, ist er selbst die Vermittelung der früheren Vermittelungen, die selbst unter einander vier Gegensätze bilden, die sich auf ähnliche Weise verhalten, wie die ursprünglichen, aus denen sie selbst gewonnen worden sind. Nämlich t und u stehen einander gegenüber, und ebenso v und w, da sie selbst ja, als die Vermittelungen entgegengesetzter, ebenso entgegengesetzt sein müssen, und auf gleiche Weise stehen auch t und v und u und w einander gegenüber. Der letzte Begriff z aber vermittelt sie so, daß, indem er zwei unter einander bindet, er zugleich auch die beiden übrigen in

ſich aufnimmt, und ſomit die Vermittelung aller iſt, nicht allein der letzten vier Begriffe, ſondern, da dieſe nur aus den vier erſten hervorgegangen ſind, auch dieſer, ſo daß er auf ſolche Weiſe die Einheit von allen iſt, und das ganze Syſtem erſt wahrhaft zuſammenhält.

Iſt es ſo, ſo müſſen die vermittelnden Gegenſätze andrer Art ſein, als die vier erſten unmittelbaren, da ſonſt nicht abzuſehen wäre, weshalb nicht auch hier vier neue Gegenſätze entſtehen ſollten, die ſich zu den letzten ebenſo verhielten wie jene zu den erſten, und ſofort, ſo daß auf dieſe Weiſe, dann wieder nicht ein letzter Begriff, ſondern nur eine ohne Ende ſich fortſetzende Reihe gewonnen würde. Dieſer Unterſchied liegt aber eben darin, daß ſie Vermittelungen ſind von jenen. Sie enthalten ſomit ſelbſt keinen andern Inhalt, als jenen, nur daß dort derſelbe in den vier einzelnen Begriffen vollkommen aus einander gelegt iſt, ſo, daß keiner etwas von dem Inhalte des andern in ſich enthält, ſondern jeder den andern vollkommen ausſchließt, hier je zwei mit einander verknüpft, wodurch vier verſchiedene Weiſen des Uebergangs entſtanden ſind. Wenn nun aber jeder dieſer vermittelnden Begriffe den Inhalt zweier in ſich ſchließt, ſo müſſen nothwendig zwei derſelben mit einander verknüpft, den ganzen Inhalt in ſich aufgenommen haben, und daraus folgt ebenſo klar, daß, welche zwei von dieſen vermittelnden Begriffen wir auch mit einander verknüpfen, immer derſelbe Inhalt hervorgehen muß und alſo alle in denſelben einen Begriff aufgehen müſſen. Die erſten Vermittelungen gehen ſelbſt wieder aus einander, weil ſie, immer nur zwei mit einander verbindend, den Inhalt der beiden übrigen außer ſich beſtehen laſſen, der ſomit als Gegenſatz ſelbſt auf die andere Seite tritt,

der letzte Begriff vermittelt allen Inhalt, und es ist so kein Gegensatz gegen ihn mehr denkbar.

Daraus läßt sich aber zuletzt noch ein überaus wichtiges Resultat ableiten. Als die ersten unmittelbaren Gegensätze vereinigt wurden, geschah diese Vermittelung so, daß, indem das Entgegengesetzte in ihnen zu dem neuen Begriff zusammengebunden wurde, das in ihnen Identische, wodurch sie selbst als Gegensätze einander gegenüber bestanden, nun frei wurde, und als Gegensatz sich dem neuen Begriffe gegenüberstellte, so daß auf solche Weise die Indifferenz zweier Gegensätze und ihre Vermittelung sich entgegengesetzt zu einander verhielten. Vereinigt nun der letzte Begriff alle Gegensätze in sich, so ist er auch selbst zugleich die Indifferenz derselben, woraus sich erst recht begreift, wie er die vier Vermittelungen alle in sich aufzunehmen vermag. Vereinigt er zwei derselben, so ist er, wenn man diese Seite für sich festhält, die Indifferenz der beiden andern, und umgekehrt, und er wird erst vollkommen aufgefaßt, wenn diese beiden Seiten an ihm zur vollen Anschauung gelangen. Insofern ist er nicht bloß vermittelndes Resultat aller Gegensätze, sondern auch der Urquell, aus dem sie alle hervorgehen und durch den sie alle ihr Bestehen haben; er ist ihnen auf gleiche Weise transcendent und immanent, und weder die eine noch die andre Weise der Anschauung würde für sich seinen Begriff erschöpfen.

Hieraus geht hervor, wie unser letzter Begriff, der erst wirklich die Vermittelung der Schleiermacherschen und Hegelschen Methode ausdrückt, auch die philosophischen Ansichten beider Systeme mit einander verknüpfen muß. Schleiermacher will Gott nur als die Indifferenz der Gegensätze gelten lassen, und er ist ihm daher absolut transcendent, Hegel will ihn

als die Vermittelung derſelben finden, und er iſt ihm daher durchaus immanent; deshalb iſt er für jenen abſolute Vorausſetzung des Denkens, für dieſen abſolutes Reſultat. Iſt nun das Ziel unſrer Methode, ihn durchaus auf beide Weiſe zu denken, ſo läßt ſich in der Entwickelung derſelben die eine oder die andre Auffaſſungsweiſe mit gleichem Rechte anwenden, aber auch mit gleichem Unrechte. Es bleiben beide Anſchauungsweiſen möglich und man ſieht in ſofern, wie ſie, einſeitig feſtgehalten, entſtehen können, und das Reſultat iſt nur dieſes, daß ſie beide in ihrer Identität erſt den wahren Begriff geben. Dadurch wird aber zugleich klar, welche Berechtigung der Pantheismus dem Theismus gegenüber hat, und umgekehrt, indem ſie dieſe nur finden in der einſeitigen Gegenüberſtellung, von welcher zu einer höhern Faſſung fortgeſchritten werden muß, die ſich gegen beide gleich negativ verhält, indem ſie beide in ſich vermittelt und vollſtändig aufhebt. Damit tritt dann erſt die philoſophiſche Anſchauung in Einklang mit dem chriſtlichen Bewußtſein, dem Gott der in der Welt immer tranſcendent gegenwärtige iſt, ſo daß er auf gleiche Weiſe Urquell und Ziel der ſich entwickelnden Welt iſt und alle Dinge aus ihm, durch ihn und zu ihm geſchaffen ſind.

Indem nun auf dieſe Weiſe unſre Methode behauptet, Vermittelung der dialektiſchen und architectoniſchen zu ſein, ſowohl dem Weſen wie der Form nach, ſo geht ſie aus dem Begriff der bloßen Methode heraus zu dem Syſtem ſelbſt fort. Die Hegelſche Dialektik iſt weſentlich Ableitung, die Schleiermacherſche Architectonik weſentlich Anordnung, jene Formel, dieſe Schema, und deshalb bleiben beide in der That Methode, indem ſie zwar immer in dem Schaffen des Syſtems begriffen ſind, aber es nie vollenden. Die Hegel-

ſche Ableitung iſt, wie wir geſehen haben, eine lange Reihe, die ſich immer weiter fortentwickelt, aber ſie ſelbſt gliedert ſich nicht in ſich, jeder Begriff hängt immer nur mit dem unmittelbar vorhergehenden zuſammen und durch dieſen mit dem vorigen, und ſofort; die Gliederung, die hinterher verſucht wird, um die ganze Reihe beſſer zu überſehen, iſt eine reine Reflexion, die mit der Methode ſelbſt auf keine Weiſe gegeben iſt, und daher auch vollkommen willkürlich ſich geſtaltet. So wird ſie ſelbſt von Hegel auch nur betrachtet, der ihr keinen andern Werth als den der Ueberſicht beilegen kann. Dies bedingt aber ſelbſt weſentlich den Verlauf des Fortſchritts, indem das Maaß deſſelben fehlt. Man kann etwa ſicher ſein, wirklich fortzuſchreiten, aber wie viel oder wie wenig liegt nicht in der Macht der Methode zu beſtimmen. Daher kommen dann die ungleichen Sprünge in der Fortbewegung, die ſich vorzüglich da zeigen, wo ein Begriff durch das Urtheil zu den Gegenſätzen fortgetrieben wird, indem es ebenſo leicht iſt, ſtatt der zunächſt liegenden weit entferntere aufzunehmen. Dieſes Maaß in dem Fortſchreiten wird nur gegeben durch eine ſchematiſirende Methode, die ſogleich den Ueberblick über das Ganze gewährt, und in welchem jeder Begriff mit dem andern in unmittelbare Beziehung tritt. Dieſen Vortheil gewährt die Schleiermacherſche Methode, ihre Anordnung überzeugt immer ſogleich, daß wir das ganze Gebiet vor uns haben, und vollſtändig getheilt, ſo daß kein Begriff mit dem andern in Verbindung tritt, der nicht einen gleichen Werth und ein gleiches Maaß in ſich hätte, aber wir opfern dabei andrerſeits die Anſchauung der Ableitung, die dem Denkenden ſelbſt unbewußt und daher auch für den, der ihr nachgehen will, vollkommen verborgen iſt. Und ſo muß denn dieſer Mangel der Ableitung auch

hier die vollkommene Schematiſirung hemmen, indem das Gebiet, das geordnet wird, nur unmittelbar aufgenommen, ſelbſt unabgeleitet bleibt, und daher nur an allgemein Zugeſtandenes anknüpfen kann, dieſes Zugeſtändniß ſelbſt aber nicht durch ein vollſtändiges Syſtem zu erzwingen vermag. Indem nun unſre Methode zugleich Ableitung und Anordnung iſt, in welcher jeder Begriff unmittelbar aus dem vorhergehenden deducirt werden kann, aber ebenſo ſehr auch unmittelbar mit jedem in Verbindung tritt, ſo iſt ſie eben damit auf das Syſtem gerichtet, das nur als Identität von Formel und Schema, von Ableitung und Anordnung gedacht werden kann, und hierin verläßt ſie die einſeitige Richtung der bloßen Methode dem Princip gegenüber und ſucht vielmehr ein abgeſchloſſenes Syſtem zu Stande zu bringen.

In dieſem Syſtem ſind die einzelnen Momente wahrhafte Begriffe, die über den Gegenſatz der Subject- und Prädicatbegriffe erhaben ſind, und eben deshalb auch weder als abſtract noch als concret bezeichnet werden können. Sie haben ihre völlige Beſtimmtheit in dem Syſtem durch die Stellung, die ſie in demſelben einnehmen, und erleiden keine Veränderung durch den Fortſchritt in demſelben. Aber eben durch dieſe Stellung iſt auch die unendliche Mannigfaltigkeit der Urtheile gegeben. Denn in dem Urtheile iſt geſetzt die Richtung auf den Zuſammenhang des Seins und die es verknüpfende Idee, wie in dem Begriffe das beſtimmte Fürſichſein. In dem vollendeten Schematismus des Syſtems liegt aber erſt die Möglichkeit von jedem Punkte aus zu allen andern unmittelbar überzugehen, während in der bloßen Ableitung der Zuſammenhang nur mit dem vorigen und folgenden geſetzt iſt und daher das Urtheil ſelbſt begrenzt wird. Iſt das Syſtem abgeſchloſſen, ſo drückt dann die Seite der Ableitung die Nothwendigkeit in der Faſ-

ſung aus, während das Schema ſelbſt die unendliche Freiheit in den Beziehungen, die den Urtheilen zum Grunde liegen, gewährt. In der ganzen Anſchauung des Syſtems iſt dann, wie der Gegenſatz von Ableitung und Anordnung darin aufgehoben iſt, auch Begriff und Urtheil ſelbſt identiſch, indem die Beſtimmtheit der Begriffe ſelbſt durch die Mannigfaltigkeit der Urtheile wieder flüſſig wird, und nur als Beſtimmtheit in dem unendlichen Zuſammenhange der Beziehungen ſich geltend machen kann. Darin liegt es dann aber auch zuletzt, wie durch dieſe Verknüpfung in den möglichen Urtheilen auch jeder Begriff ſowohl Subject als Prädicat werden kann, und zwar auf die doppelte Weiſe, wie es in der Hegelſchen und Schleiermacherſchen Methode geſchieht, worin ſich denn auch wieder zeigt, wie unſer Syſtem beide vollſtändig in ſich vereinigt und beiden auf gleiche Weiſe zu genügen im Stande iſt.

Damit ſind wir nun zuletzt darauf angewieſen, wenigſtens andeutungsweiſe das Syſtem zu conſtruiren, das, vermittelſt unſerer Methode, aus dem von uns aufgeſtellten Principe abgeleitet werden kann, wodurch nun erſt die Methode in ihrer Wirklichkeit ſich anſchauen laſſen wird.

Das System der Philosophie.

In dem System ist das Princip gar nicht zu trennen von der Methode, sondern jenes schließt diese schon in sich und diese wird absolut bedingt durch jenes. Wir wollen durch Entgegensetzung und Vermittelung die Mannigfaltigkeit der Begriffe ableiten; so muß der Anfangspunkt das schlechthin Unmittelbare sein, zu dem sich alles Andere als Vermittelung verhält, zugleich aber das, was alles Andere nicht ist, da Alles erst durch Entgegensetzung aus ihm hervorgehen soll. Diesen Anforderungen genügt aber nur der Begriff des absoluten Nichts, indem er der schlechthin aufgehobene Inhalt ist und somit absoluter Gegensatz zu Allem, was irgend wie Gegenstand des Denkens sein könnte. Eben wegen dieser Unmittelbarkeit ist er auch für das Denken das Schwerste und hierin dem Begriffe Gottes selbst ähnlich, der als absolute Vermittelung das System schließt. Wie dieser alle Gegensätze aufhebt, deshalb aber auch erst vollständig erfaßt werden könnte, wenn die Gegensätze in aller ihrer Schärfe und Bestimmtheit vollkommen gegeben wären, so kann auch der Begriff des Nichts erst vollständig erfaßt werden,

wenn er als Gegenſatz, dem vollſtändigen Inhalt gegenüber, begriffen wird, und damit ſetzt er eigentlich voraus, daß mit ihm das ganze Syſtem in einem Schlage gegeben ſei. Wenn Gott nicht iſt, ſo iſt auch das Nichts nicht und nur Gott kann es vollkommen ergründen. Alle übrigen Begriffe haben ihre beſtimmten Gegenſätze in dem Syſtem, wodurch ſie eben dieſe beſtimmte Stellung in demſelben einnehmen, das Nichts als Anfang verhält ſich zu allen entgegengeſetzt; jene können daher erkannt werden, wenn die, mit denen ſie unmittelbar in Beziehung ſtehen, gegeben ſind, ſie können dem Denken irgend wie durch die Anſchauung in der Erfahrung gegeben ſein, ſo daß das noch ungeübte Denken wenigſtens an den Bildern von dieſer einen Stützpunkt hat, das Nichts iſt reiner Gedanke und nur durch dieſen zu erfaſſen, wie Gott nur reiner Gedanke iſt und durch kein Bild dargeſtellt werden kann. Die Abſtraction führt bis zum Sein hinauf, das ſie vollkommen leer gemacht hat, aber immer bleibt darin noch etwas aus der Erfahrung zurück, von der ſie ſich nicht loszureißen vermag, ſondern gleichſam an ihrer Grenze feſtgebannt ſteht; zu dem Nichts gelangt ſie daher nicht, und nur dem reinen Denken iſt es möglich, dieſen Begriff zu bilden.

Deshalb iſt aber das Nichts auch auf keine Weiſe eine Materie, die abſolut vorausgeſetzt werden muß, und mit dem die Methode nun erſt ihr Werk beginnt, um ſie immer weiter und weiter zu geſtalten. Von dieſer Art iſt das Sein bei Hegel, das als Grundſtoff in allen folgenden Begriffen bleibt, und nur in den Proceß der Methode eingeht, um ſich fortzuentwickeln. Mit dem Nichts, kann man ſagen, iſt nichts anzufangen, es läßt ſich aus ihm nichts machen; aus dem Nichts wird Nichts, deshalb kann es ſich auch ſelbſt nicht fortentwickeln, und wenn die Methode nicht ſchöpferiſch wirkt,

ſondern den Inhalt, der ſchon darin liegt, nur heben wollte, ſo würde ſie aus dieſem Nichts auch Nichts hervorbringen. Deshalb aber eben iſt das Nichts der abſolute Anfang ſelbſt, mit dem die Methode ſchlechthin beginnt, indem er ihr die Aufgabe ſtellt, dem Nichts gegenüber den Reichthum der Begriffe ſchöpferiſch zu geſtalten.

So entſteht dem Nichts gegenüber das reine Sein, das nicht, wie bei Hegel, als Abſtraction zu faſſen iſt, an dem die Leerheit das Charakteriſtiſche wäre. Dieſe Reflexion auf den Inhalt bleibt völlig fern, da wir noch gar nicht wiſſen, was Inhalt iſt und ob es einen ſolchen geben wird. Sein Inhalt iſt eben nur das Sein ſelbſt, durch welches es dem Nichts abſolut gegenüberſteht, und es läßt ſich gar nicht anders erfaſſen, als dieſem Nichts gegenüber. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß dieſe erſten einfachſten Begriffe nicht durch andre definirt werden können, die immer in dem Syſtem eine weit entferntere Stellung haben müßten, und anſtatt zu erklären, nur die Sache verwirren würden. Wäre Sein anders als im Gegenſatz zu dem Nichts zu erfaſſen, ſo gebührte ihm dieſe Stelle in dem Syſteme nicht; dieſe Stelle im Syſteme bringt ihn aber für das Denken hinreichend zur Anſchauung. So läßt ſich nun auf keine Weiſe ſagen, daß das Nichts Sein wäre und das Sein Nichts, ſondern das Nichts iſt ewig nicht, wie von dem Sein nur ausgeſagt werden kann, daß es iſt, und alles Sein, wie es in der Welt vorkommen möchte, hat nur in dieſem Sein ſeine Quelle und ſeinen Grund. Und zugleich iſt dies klar, daß, da es ſein Sein hat als Gegenſatz zu dem Nichts, es auch immer nur dem Nichts gegenüber beſtehen kann, ſo daß, wenn das Nichts nicht fortwährend als Nichts wäre, es ſelbſt nicht ſein könnte.

Indem nun aber ſo das Sein dem Nichts abſolut ge-

genüberſteht, iſt es dem Denken möglich, dieſen Gegenſatz in ſeiner Vermittelung anzuſchauen im Werden, ſo daß darin das Nichts und Sein abſolut enthalten, und mit ſeiner urſprünglichen Wirkſamkeit thätig iſt, aber nicht mehr getrennt von einander ſich gegenüber ſteht. Es iſt nicht bloß Schweben zwiſchen beiden, wie es häufig gefaßt wird, noch bloßes Uebergehen des Einen in das Andere, ſondern reines Ineinander beider. Denn das Werden iſt ja nicht bloß Uebergang von dem Nichts zu dem Sein, ſondern eben ſo ſehr und in demſelben Moment Uebergang von dem Sein in das Nichts; müſſen dieſe beiden entgegengeſetzten Richtungen aber in ihm noch indifferent gedacht werden, ſo kann auch von Uebergang nicht die Rede ſein; ſchwebend aber zwiſchen beiden gedacht, wäre es ſelbſt auf dieſem Uebergange begriffen, und man würde es damit nur als Abſtraction faſſen, bei der nur die eine Seite zum Bewußtſein gebracht würde, daß es weder Nichts noch Sein iſt, aber nicht das, was es eigentlich iſt. Nun aber bleibt bei dem abſoluten Gegenſatz von Nichts und Sein, wenn es ſelbſt weder Nichts noch Sein iſt, nichts Anderes übrig, als daß es beides zugleich iſt, und darin wird der Begriff des Werdens auch vollkommen angeſchaut.

So wird alſo der Begriff des Werdens aus Nichts und Sein rein durch die ſchaffende Kraft des Denkens, die nichts weiter thut, als daß ſie beide Begriffe zuſammendenkt. Deshalb iſt es auch irrig, wenn man außer den beiden Begriffen noch einer beſondern Anſchauung, wie die der Bewegung, zu bedürfen glaubt, um durch Verknüpfung mit dieſer ſich das Werden vorzuſtellen. Es liegt dabei immer ein gewiſſer Materialismus zum Grunde, der die Entwickelung nicht ohne ein Hinzuthun von Außen begreiflich findet. Kann man das

Werden nicht anſchauen, ohne den Begriff der Bewegung darin zu finden, ſo iſt zunächſt klar, daß Bewegung hier nur in einer ſehr bildlichen Bedeutung genommen ſein kann, in welcher gerade von dem, was das Weſen der Bewegung bildet, der Zeit und dem Ort, abgeſehen werden muß. Dann bleibt nur dies Richtige übrig, daß Werden und Bewegung in einer Parallele ſtehen, die eben darauf beruht, daß Werden ſelbſt Fundament der Bewegung iſt, ſo daß nur eine Menge andrer Begriffe erſt entwickelt werden müſſen, die ebenfalls in dem der Bewegung gebunden ſind, ehe man zu der vollſtändigen Anſchauung von dieſer gelangen kann, und von denen man ebenſo abſehen muß, wenn man dieſelbe in dem Werden wiederfinden will. Aber freilich, indem die Bewegung aus der ſinnlichen Anſchauung der Erfahrung her mächtiger gegeben iſt, als der einfachere Begriff des Werdens, ſo liegt es nahe in dieſem Bilde, das Werden zu faſſen, was aber dem Denken nur Nachtheil bringen kann, indem es die Anſtrengung des Denkens abſpannt und die Schärfe und Reinheit der Begriffe aufopfert.

Glaubt man aber wirklich, aus der Vermittelung von Nichts und Sein nicht den Begriff des Werdens herauszubringen, ſo kann es nur darin liegen, daß man irgend wie beide Begriffe doch noch aus einander hält und gleichſam nur Nichts und Sein abwechſelnd neben einander ſtellt, ſo daß ſie nur mechaniſch an einander gefügt werden. Faßt man dies recht auf, daß das Nichts das Sein als ſolches aufheben ſoll und das Sein das Nichts, ſo daß ein Neues entſteht, das weder Nichts noch Sein iſt, ſo muß begreiflich werden, wie eben damit die Ruhe, wenn man einmal dieſen bildlichen Ausdruck anwenden will, die dem Nichts und dem Sein in ihrer Getrenntheit zukommt, in dem Werden verloren

gehen muß, da ja gerade dies das Neue ist, das durch die Vermittelung beider entsteht. Was hätte man denn gewonnen mit dem neuen Begriff, wenn doch wiederum nur Nichts und Sein bliebe, und ist denn in der Anschauung des Werden wirklich dies gesetzt, daß es Hin- und Herbewegung zwischen den festen Punkten des Nichts und Sein wäre? Ist die sich entwickelnde Pflanze in diesem Werden nicht wirklich schon Pflanze, nur daß sie es eben noch nicht vollständig ist und damit eben das Nichts noch an ihr sich findet?

Dieses Werden nun als Vermittelung von Nichts und Sein ist selbst Indifferenz von Entstehen und Vergehen, und diese bilden nun die anderen Gegensätze zu Nichts und Sein. In dem Werden ist Nichts und Sein so durch einander gebunden, daß sie gegenseitig sich fesseln und durchdringen. Dadurch aber ist es nun selbst möglich, den andern Gegensatz aus ihm heraus zu entwickeln, wie es selbst durch seine Vermittelung sich entgegengesetzt verhält zu Nichts und Sein. Das Nichts kann werden zu Sein, und so wird es Entstehen; ebenso aber kann Sein werden zu Nichts, und so wird es Vergehen. Wir bleiben damit also vollkommen in den schon gefundenen Begriffen, das Werden selbst nur wird in Beziehung gedacht zu den in ihm enthaltenen Begriffen des Sein und des Nichts, und dies ist die Thätigkeit des Denkens, aber nichts bringt es hinzu, was den bisherigen Gedanken äußerlich wäre. Werden selbst ist daher keinesweges schon an sich Entstehen oder Vergehen, obwohl es häufig damit verwechselt wird, sondern vollkommen indifferent gegen diesen Gegensatz, durch den erst jene Bestimmtheit in das Werden hineingebracht wird. Dies aber geschieht erst durch die That des Denkens. Das Nichts, werdend gedacht, kann nur entstehen, wie das Sein nur vergehen kann;

in dem Nichts an ſich aber liegt eben ſo wenig die Möglichkeit, zu entſtehen, wie in dem Sein die zu vergehen. So iſt daher das Entſtehen die andere Seite des Gegenſatzes zu dem Nichts, wie Vergehen der zweite Gegenſatz zu dem Sein. Das Werden, dem Nichts gegenübertretend, ſchafft das Entſtehen; hier könnte man ſich bildlich ausdrücken, es ſei Uebergang von Nichts in Sein, ſo daß es nicht mehr Nichts ſeiend, doch auch noch nicht Sein iſt und alſo gewiſſermaßen zwiſchen beiden ſchwebend.

Dieſer doppelte Gegenſatz des Seins und des Entſtehens giebt nun erſt dem Begriffe des Nichts ſeine wahre Bedeutung, indem es nur unvollſtändig durch die Entgegenſetzung des Sein beſtimmt iſt. Hätte das Nichts nur an dem Sein ſeinen abſoluten Gegenſatz, ſo wären wir in einem Dualismus befangen, indem dann Nichts und Sein ſich gegenſeitig beſtimmend, Eins das Andere vorausſetzen würden. Nun aber erſchöpft das Sein das Nichts nicht, ſondern es hat noch eine andre Seite an ſich, die erſt durch das Entſtehen in ihm aufgehoben wird. Wir müſſen alſo eigentlich ſagen, daß, indem das Sein dem Nichts gegenübertritt, auch damit ſogleich auf der andern Seite das Entſtehen hervorgeht, wodurch nothwendig alles Dualiſtiſche beſeitigt wird. Deshalb, wie wir das Sein unmittelbar durch Entgegenſetzung erhalten haben aus dem Nichts, und dann das Entſtehen gefunden als Uebergang aus dem Nichts in das Sein, ſo hätten wir auch unmittelbar aus dem Nichts das Entſtehen durch Gegenüberſtellung ableiten können, wo dann das Sein ſich ergeben würde als Uebergang von dem Nichts in das Entſtehen und das Vergehen auf gleiche Weiſe als Uebergang des Entſtehens in das Nichts. Es hat nämlich das Sein in dieſer Beziehung vor ſeinem andern Gegenſatze nichts voraus,

ſo daß es etwa ein Unmittelbareres wäre, als dieſes, ſondern es iſt in ſeiner vollſtändigen Auffaſſung ebenſo gebunden an das Entſtehen, wie dieſes in dem ähnlichen Verhältniß zu dem Sein ſteht. Beide gehen gleich unmittelbar aus dem Nichts hervor und beide ſchließen gleicher Weiſe das Nichts aus, weshalb es ein ganz Verfehltes wäre, in dem Entſtehen das Nichts als den Begriff deſſelben mitconſtituirend zu ſetzen. Dadurch eben, daß das Werden in die Gegenſätze des Entſtehens und Vergehens aus einander geht, wird darin das Nichts und das Sein aufgehoben, und das Neue nur, was das Werden durch die Vermittelung der beiden Begriffe in ſich geſchaffen hat, geht in dieſe mit ein. Daher iſt auch Entſtehen nicht dem Werden gleich, ſo daß es denſelben Inhalt hätte, wie dieſer, und nur noch ein Eigenthümliches dazu, das die beſondere Art deſſelben ausmachte, ſondern es hat gerade das verloren aus dem Weſen des Werdens, was in dem Begriffe des Vergehens ſich von ihm getrennt hat, wodurch es nun dem Nichts unmittelbar gegenübertreten kann. Entſtehen und Vergehen ſind daher allerdings reicher durch dieſen Gegenſatz geworden, der in dem Begriffe des Weſens nicht liegt, aber ſie haben eben durch dieſe Entgegenſetzung auch die ganze andre Seite des Inhalts eingebüßt, die in dem Werden durch den Gegenſatz des Nichts und Sein ausgedrückt war.

Wird nun weiter Entſtehen und Vergehen vermittelt, ſo erhalten wir den Begriff des Daſein, das ſo dem Werden abſolut entgegentritt, und dadurch ſeine Beſtimmtheit erlangt. Wir haben das Daſein nur an dem Werden, aber, um es zu erfaſſen, muß man von jenem vollkommen abſtrahiren. Das Daſein entſteht und vergeht, aber als Daſein haben wir es nur auf dem Punkte, wo Entſtehen und Ver-

gehen ſich vermitteln und daher als ſolche in ihrer Gegenüberſtellung und Getrenntheit aufgehoben ſind. Laſſen wir den Gegenſatz irgend wie in dem Daſein beſtehen, ſo bleiben wir in dem Werden, nur das vollkommene Verſchwinden deſſelben in der Einheit giebt das Daſein. So ſteht nun auch Werden dem Daſein ſo vollkommen gleich, daß beide ſich gegenſeitig beſtimmen, und das eine auf keine Weiſe als eine höhere oder vermitteltere Stufe angeſehen werden kann, als das andre. Das Werden ſetzt ebenſo das Daſein voraus, wie umgekehrt dieſes jenes. Das Daſein hat ſeinen Inhalt an dem, was das Entſtehen und Vergehen Entgegengeſetztes an ſich haben und wodurch ſie ſich alſo von dem Werden unterſcheiden, das in ihnen Identiſche aber, was dem Werden angehört, geht nicht mit in das Daſein über, ſondern bleibt eben als Werden dieſem gegenüber ſtehen. Damit erhalten wir nun aber in dem Daſein ſelbſt die Indifferenz von Nichts und Sein, die ſich zu ihm auf gleiche Weiſe verhalten, wie Entſtehen und Vergehen zum Werden. Es konnte bisher nicht berückſichtigt werden, weil wir es nur mit dem Gegenſatz von Nichts und Sein zu thun hatten, in dem ihre ganze Beſtimmtheit liegt. Aber wir wußten von vornherein, daß ſie ſo einander gegenüber nur beſtehen konnten durch ein gemeinſames Band, das ſie als Gegenſätze an einander feſſelte. Dies haben wir nun in dem Daſein gefunden, das als Indifferenz in die Gegenſätze des Nichts und Sein aus einander gehen kann. Aber freilich gilt auch hier daſſelbe, was oben ſchon in Beziehung auf das Verhältniß von Entſtehen und Vergehen zum Werden bemerkt wurde, daß Nichts und Sein nicht ſo aus dem Daſein hervorgehen können, daß zu dem Inhalte deſſelben etwas hinzukommen müßte, um die eigenthümlichen Arten des Nichts und Sein zu bilden, ſondern daß, durch dieſe

Entgegenſetzung innerhalb des Daſeins, das Entſtehen und Vergehen, die in ihrer Beſtimmtheit das Daſein bilden, verloren gehen, und nur das durch die Vermittelung beider gewonnene Neue, den Inhalt von Nichts und Sein mitconſtituirt.

Haben wir nun in dem Werden Nichts und Sein vermittelt und aus Entſtehen und Vergehen das Daſein entwickelt, ſo bleiben nun noch die Gegenſätze des Nichts und Entſtehens und des Sein und Vergehens übrig, die als ſolche ebenſo ihre Vermittelung erwarten. Faſſen wir zunächſt Nichts und Entſtehen ins Auge, ſo erhalten wir durch die Zuſammenfaſſung von beiden den Begriff des Anfangs. Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Irrthum, den auch Kant in ſeinen Antinomien begangen hat, und den Hegel nicht weniger theilt, wenn man dem Anfange ſchon das Sein zuſchreibt. Wenn jener behauptet, daß der Anfang ein Daſein ſei, dem eine Zeit vorhergeht, in der das Ding nicht war, ſo iſt das eine ſehr rohe und ungenaue Auffaſſung, abgeſehen davon, daß der Begriff der Zeit hier ebenſo wenig hergehört, wie bei allen bisher abgeleiteten Begriffen. Aber auch Hegel trifft die Sache keineswegs, wenn er den Anfang als Beiſpiel für die Anſchauung der Identität von Sein und Nichts aufführt. Denn bei genauerer Betrachtung muß ſich ſogleich ergeben, daß in dem Anfange das Ding auf keine Weiſe iſt, ſondern nur entſteht. Es iſt zugleich Nichts und es entſteht. Weder der eine noch der andre Begriff für ſich drückt es aus, ſondern nur beide vollkommen in einander gedacht. Dabei geht das verloren, was das Nichts vom Daſein hat, und ebenſo das, was in dem Entſtehen vom Werden herkommt, nur das, was ihren reinen Gegenſatz zu einander bildet, geht in den Proceß ein und bildet den neuen Begriff. Deshalb iſt nun

auch Anfang weder Daſein noch Werden, ſondern Uebergang aus dieſem in jenes. So wie es das Werden verläßt und in das Daſein treten will, fängt das Ding an, es fehlt ihm von dem Werden das Sein und von dem Daſein das Vergehen. Deshalb erhält nun auch der Anfang ſeinen Gegenſatz an der Vermittelung von Sein und Vergehen, die in dem Begriffe des Beſtehens gegeben iſt. Dieſes iſt Sein, das immerwährend vergeht, aber trotz ſeines Vergehens immer Sein bleibt; ſo hat es ſeinen Inhalt an beidem, ſo aber, daß beide nicht getrennt oder irgendwie nur neben einander und an einander aufgefaßt werden dürfen. Mit dem Daſein hat es das Vergehen gemein, aber es ſchließt das Entſtehen aus ſich aus und eben dadurch tritt es auch dem Anfang gegenüber. Mit dem Werden ſtimmt es überein in Beziehung auf das Sein, aber das Nichts hat es nicht in ſich. So iſt es alſo ebenſo wenig Werden als Daſein, aber Uebergehen aus dieſem in jenes. Das Beſtehen hat weder Anfang noch Ende, und ebenſo wenig hat der Anfang ein Beſtehen, beide ſtehen ſich abſolut gegenüber und ſchließen ſich gegenſeitig aus.

So ſtehen nun die vier Begriffe Werden, Daſein, Anfang und Beſtehen in einem ähnlichen Verhältniß des Gegenſatzes unter einander, wie die urſprünglichen vier Begriffe Nichts, Sein, Entſtehen und Vergehen. Anfang ſelbſt als Identität von Nichts und Entſtehen liegt in dem Uebergange vom Werden zum Daſein, Beſtehen iſt Uebergehen von Daſein in Werden, ſo daß das Sein immer vergeht, und auf dieſe Weiſe vermitteln ſie ſich unter einander. Der letzte Begriff aber, in welchen nun alle zuſammengehen, iſt der Begriff der Ewigkeit, und dieſer ſomit die erſte Beſtimmung für das Abſolute, für welches alle bis-

her entwickelten als einſeitige und mit dem Gegenſatz behaftete ſich nicht ſchickten. Häufig wird der Begriff der Ewigkeit mit dem des Beſtehens verwechſelt und von ihr geſagt, daß ſie ein Sein ohne Anfang und Ende ſei. Dabei wird dann im Allgemeinen jenes Beſtehen gemeint, das als ſolches den Anfang abſolut ausſchließt, aber ihn eben darum ſchlechthin ſich gegenüber hat und deshalb das abſolute nicht ſein kann. Das iſt vielmehr der wahre Begriff der Ewigkeit, der ſich als Vermittelung beider Gegenſätze ergiebt, ſo daß der Anfang das ganze Beſtehen in ſich ſchließt, und umgekehrt. Die Welt iſt ein ſolches Beſtehen ohne Anfang, in der alles Daſein ſeinen Anfang nimmt, eben deshalb aber iſt ſie nicht ewig, ſondern nur Gott iſt es, der über dieſen in der Welt ſich findenden Gegenſatz erhaben iſt, und in dem die Welt, als dem abſoluten Anfang, ſelbſt ihr Beſtehen findet. So iſt nun die Ewigkeit andrerſeits Vermittelung von Werden und Daſein, ſo daß ſie weder durch den einen noch durch den andern dieſer Begriffe erfaßt wird, ſondern nur durch die abſolute Identität beider. Die Welt iſt das Werden alles Daſeins, aber Gott, als der ewige, ſteht darüber, als das Daſein, welches das Werden nicht mehr an ſich, ſondern in ſich hat, und dadurch die Quelle alles Werdens und Daſeins ſelbſt iſt. Wird Gott der todte Begriff des Daſeins zuertheilt, ſo iſt es natürlich, daß im Gegenſatz dagegen, der lebendige Begriff des Werdens ſich geltend macht und für eine wahrere Auffaſſung des Abſoluten gehalten ſein will, aber das Göttliche widerſtrebt ebenſo ſehr der einen Einſeitigkeit, wie der andern, es ſtößt ſowohl die langweilige Ruhe des Daſein, wie die unruhige Bewegung des Werdens von ſich ab, und hat ſeine Lebendigkeit nur in dem alles in ſich faſſenden Begriffe der Ewigkeit.

So hätten wir denn nun in dieſem kleinen Syſteme alle Momente des Sein zuſammen, wie ſie in den Begriff der Ewigkeit aufgehen und von ihm aus ihr Licht und ihr Leben empfangen. Erſt nun laſſen ſie ſich in dieſem Zuſammenhange vollkommen überſehen, wie ſie ſich frei und mannigfaltig aus einander entwickeln, und in vollſtändiger Ordnung erſcheinen, ſo daß wir dreiſt behaupten können, daß erſt in ihnen allen der Begriff des Sein im allgemeinern Sinne des Worts vollkommen erſchöpft ſei und daß außer ihnen kein andres Moment deſſelben ſich finden laſſen dürfte, das nicht darin vollſtändig enthalten wäre.

Und in der beſtimmten Stellung derſelben gegen einander iſt auch ihre Definition ſo vollſtändig gegeben, daß eigentlich jede andre Erläuterung derſelben eine unnütze Zuthat oder vielmehr eine Verwirrung durch andre nicht zur Sache gehörige Vorſtellungen wäre. Die Philoſophie hat keine andre Sprache als die des Syſtems, und darin eben hat ſie jenen unendlichen Vorzug vor der Darſtellung aller übrigen Wiſſenſchaften, daß ſie in demſelben ihre vollkommene Beſtimmtheit beſitzt. Alles Rhetoriſche und Bildliche würde durchaus von dem Weſen ableiten, und ſelbſt jedes weitere Urtheil könnte nur den unendlichen Reichthum der Gedanken, der ſchon in dieſem kleinen Syſteme liegt, auf eine Anzahl von Ableitungen und Sätzen beſchränken, die ſich allerdings durch die Reflexion darüber machen laſſen, ohne daß jedoch die Geſammtanſchauung, die nur in dem Einblick in das Ganze liegt, dadurch gefördert würde. Im Syſteme aber hat jeder Begriff dieſe Beſtimmtheit, daß er nicht ebenſo gut auch für etwas Anderes gelten könnte, wie es denn weſentlich als ein Mangel der Auffaſſung Hegels bezeichnet werden muß, wenn er, nachdem er das Werden

als Identität von Sein und Nichts gefunden, auch Anfang und Daſein, Entſtehen und Vergehen als ſolche Beiſpiele derſelben Identität aufführt, wodurch natürlich das unbefangene Bewußtſein irre daran werden muß, ob es denn wirklich mit dieſer Identität ernſt gemeint ſei. Iſt Nichts und Sein in ſeiner Identität Werden, ſo kann auch dieſe Identität nirgends anders vorkommen, als wo Werden iſt, jeder andre Begriff iſt eben damit etwas Anderes, und muß als ſolches durch das Syſtem näher beſtimmt werden, wie ſich denn auch in unſrer Ableitung dieſe andern Beſtimmungen als vollkommen verſchieden von jener Identität erwieſen haben. Freilich wird man es vielleicht für eine Starrheit ausgeben, ſo an der Beſtimmtheit der Begriffe feſtzuhalten, aber dieſe wird durch die Beweglichkeit und Lebendigkeit der Beziehungen der Begriffe unter einander, wie ſie durch die feſte Ordnung des Syſtems gegeben iſt, vollſtändig aufgehoben. Es mag ein gewiſſes Intereſſe haben, die gefundenen Begriffe auch in Bildern und Beiſpielen zu verfolgen und überall Parallelen und Aehnlichkeiten aufzuſuchen, aber die Philoſophie muß ſich dieſem Ausſchweifen der Einbildungskraft nicht überlaſſen, ſondern in dem ruhigen Fortſchritt des einfachen Gedankens die Stelle im Syſtem erwarten, wo auch dieſe Begriffe eingeordnet werden müſſen, und dann erſt ihre gehörige Geltung erhalten können, während ſie an jedem andern Orte nur dazu dienen können, das Denken auf Abwege zu führen.

In dem kleinen Syſtem der bisher entwickelten neun Begriffe, die als ſolches ein abgeſchloſſenes Ganze bilden, hat ſich der Begriff des Sein im höhern Sinne des Worts, als die Zuſammenfaſſung aller dieſer Momente, vor unſern Augen vollſtändig entwickelt. Damit iſt es nun möglich,

dieſes Ganze ſelbſt ebenſo als einen Theil eines höhern Ganzen aufzufaſſen, das ſich, unſrer Methode zufolge, auf keine andre Weiſe wird ableiten laſſen, als das bisherige, ſo daß dieſes kleinere Syſtem ſich als die Grundlage und als Grundtypus des ganzen Syſtems betrachten läßt. Es iſt, genauer genommen, allerdings ein Mangel, das Ganze mit demſelben Ausdruck zu bezeichnen, der in demſelben als ein Theil vorkommt, aber es iſt ſchwierig, in der Sprache einen ſolchen Reichthum von Wörtern zu finden, die der Entwickelung des Syſtems folgen, und willkürlich, Ausdrücke geradezu zu erfinden, die in der Bildung der Sprache ſelbſt ſich nicht unmittelbar ergeben. Der Mangel ſelbſt aber wird auch aufgehoben durch die Beſtimmtheit des Syſtems, die dem Namen ſelbſt erſt ſeine vollkommene Bedeutung giebt. Hegel giebt den erſten Begriffen, die zum Theil hier entwickelt ſind, ſchon die Bezeichnung der Qualität, von der wir hier noch ganz abzuſehen haben, wie ſie denn auch bei ihm erſt hineinkommt durch die weitere Entwickelung des Daſeins zum daſeienden Etwas, die wir als eine unmotivirte anſehen müſſen, zu der wir erſt ſpäter gelangen werden. Die erſten Begriffe aber, in denen wir uns hier noch ganz befinden, haben durchaus nichts Qualitatives an ſich, ſondern können nur als Momente des Seins bezeichnet werden.

Gehen wir nun davon aus, ſo wird ſich dieſes Sein als die allgemeine Zuſammenfaſſung der bisher entwickelten neun Begriffe ebenſo weiter behandeln laſſen, wie der erſte einfache Begriff ſelbſt, d. h. ein anderes Syſtem wird ihm gegenübertreten, das ebenfalls aus neun Momenten beſteht, deſſen einzelne Begriffe den einzelnen Begriffen des erſten parallel und gegenüber ſtehen. Die ſo entgegengeſetzten

Syſteme werden ſich wieder vermitteln, und zwar ſo, daß auch die in ihnen gewonnenen Begriffe ſich unter einander vermitteln; ſie werden dann weiter ebenſo aus einander gehen und ſich wieder vermitteln, bis wir endlich ein neuntes Syſtem erhalten, das alle übrigen in ſich enthält, und deſſen einzelne Momente die in allen früheren gegebenen auf dieſelbe Weiſe in ſich vermitteln. Derſelbe Proceß, den wir vorher im Kleinen befolgt haben, ſetzt ſich hier nur im Großen fort und der letzte gefundene Begriff, der wieder ein Ausdruck des Abſoluten iſt, faßt die in den letzten Begriffen der frühern acht Syſteme gefundenen Ausdrücke für das Abſolute nur zu einer höhern Einheit zuſammen. Es kann hier nicht der Ort ſein, dieſe Syſteme wirklich abzuleiten, wir ſetzen ſie deshalb, zur genauern Anſchauung des Ganzen, einfach her, uns darauf berufend, daß die einfache Aufſtellung der Begriffe in ihrem Zuſammenhange für die Auffaſſung des Einzelnen vollkommen genügen muß, und es einer weitern Ausführung überlaſſend, die Ableitung ſelbſt zu rechtfertigen.

Sein			Quantität			Qualität		
Nichts	Sein	Werden	Vielheit	Einheit	Zahl	Mannigfaltigk.	Einfachheit	Uebergang
Entstehen	Vergehen	Daſein	Ganzes	Theil	Quantum	Etwas	Anderes	Beſtimmtheit
Anfang	Beſtehen	Ewigkeit	Grad	Maaß	Totalität	Identität	Unterſchied	Vermittlung

Weſen			Erſcheinung			Wirklichkeit		
Poſition	Negation	Verhältniß	Aeußeres	Inneres	Erſcheinung	Möglichkeit	Nothwendigk.	Wechſelwirk.
Attraction	Repulſion	Indifferenz	Inhalt	Form	Exiſtenz	Cauſalität	Zufälligkeit	Wirklichkeit
Inhärenz	Accidenz	Subſtanz	Dingheit	Eigenſchaft	Realität	Grund	Bedingung	Selbſtſtändigk.

Subject			Object			Geiſt		
Spontaneität	Receptivität	Thätigkeit	Zuſammenhang	Fürſichſein	Relativität	Ideelles	Reelles	Idee
Thun	Leiden	Zuſtand	Allgemeines	Beſonderes	Einzelnes	Abſtractes	Concretes	Begriff
Kraft	Widerſtand	Ich	Unendliches	Endliches	Abſolutes	Transſcendenz	Immanenz	Geiſt.

Bei einer Vergleichung der hier aufgeſtellten Kategorien mit den in dem Hegelſchen Syſteme gegebenen würden ſich die Verwandtſchaft und die Abweichungen leicht ergeben. Wie es natürlich iſt, überwiegt die Verwandtſchaft in der Entwickelung und Zuſammenſtellung der allgemeinern neun Syſteme, die Abweichungen finden ſich dagegen beſonders und durchgehend in den einzelnen Momenten, aus welchen dieſe beſtehen. In jener Beziehung haben wir nur hervorzuheben, wie der Begriff der Qualität, den wir von dem des Seins getrennt haben, erſt nach dem Begriffe der Quantität ſeine Stelle erhalten konnte, da aus der Gegenüberſtellung der einzelnen Momente ſich leicht zeigen wird, wie die Qualität nur als Vermittelung von Sein und Quantität auftreten kann. Wenn Hegel dagegen den Begriff des Maaßes als Identität von Qualität und Quantität aufſtellt, ſo ſcheint uns dieſe ganze Stellung einerſeits nur darauf zu beruhen, daß Hegel ſchon für das Sein den Begriff der Qualität vorweggenommen hatte und ſo eines andern zur Vermittelung bedurfte, andrerſeits aber auf der eigenthümlichen Beziehung der Qualität auf die Quantität, vermöge welcher jene dieſe immer in ſich ſchließt. Haben wir ſo aber die Qualität als Vermittelung von Sein und Quantität, ſo hat das Maaß, wie wir glauben, ſeine natürliche Stellung als Moment der Quantität erhalten, da wir das Qualitative an demſelben nicht finden zu können geſtehen müſſen, ſein Gegenſatz zum Grade aber auf den erſten Blick einleuchtet und ſein Inhalt als Vermittelung von Einheit und Theil ſich einfach darſtellt.

In dem Folgenden iſt der Fortſchritt durch Weſen, Erſcheinung, Wirklichkeit, Subject und Object derſelbe, und nur in dem letzten Syſteme haben wir bei der Vermittelung von

Subject und Object über den Begriff der Idee, die bei Hegel das Letzte und Höchste ist, hinausgehen zu müssen geglaubt, indem diese Vermittelung nur in dem Geiste wahrhaft gegeben ist, die Idee aber darin nur die Stelle eines einseitigen Momentes einnimmt. Diese Aenderung ist eine der wesentlichsten nicht nur an sich für die Bestimmung dieses Begriffs, sondern damit auch für die ganze folgende Entwickelung des Systems und für die Auffassung der Philosophie überhaupt. Daß Hegel der Idee diese bedeutende Stellung angewiesen hat, scheint aus der ganzen Richtung seiner Philosophie hervorzugehen, und hier am besten die Einseitigkeit derselben zu bezeichnen. In ihr ist der Geist nur gefaßt nach der Seite der forttreibenden, den gegliederten Zusammenhang bildenden Thätigkeit, wo ihr dann der absolute Begriff gegenüber steht, den Hegel viel zu untergeordnet in die Sphäre der Subjectivität hineingesetzt hat, da er ja selbst im Hegelschen Sinne ebenso sehr objectiv ist, und daher auch sonst von ihm in einem ganz andern und höhern Sinne gebraucht wird, als er es seiner Stellung nach in der Entwickelung des Systems dürfte. Das Schwankende in dem Gebrauch desselben bei Hegel, indem er ihn oft der Idee gleichstellt, zuweilen sogar derselben vorzuziehen scheint, ist einerseits ein Zeugniß dafür, wie die wahrere Stellung zur Idee ihm selbst unmittelbar zum Bewußtsein kommt, wo er nicht durch das Formale der Ableitung gebunden ist, andrerseits aber doch, wie das genauere Verhältniß des Gegensatzes und das Uebergehen desselben in das Transcendente und Immanente, woraus sich der Geist als Vermittelung dieser vier Elemente herausstellt, ihm nicht deutlich geworden ist. Von welcher Wichtigkeit es aber ist, den Begriff des Geistes als die letzte der Kategorien aufgefunden zu haben

und ihm nicht erſt eine abgeſonderte Stellung in dem dritten Theile der Philoſophie zu geben, wird ſich erſt ſpäter bei der ferneren Entwickelung des Syſtems ergeben, indem es dadurch nothwendig den ganzen ferneren Verlauf und die eigentliche Aufgabe der Philoſophie beſtimmen muß, wie ſich denn dieſe auch ſchon hier dadurch zu erkennen giebt, daß ſie Gott zunächſt, gleichſam ſeinem Sein nach, als Geiſt zu faſſen gedrungen iſt, nicht als bloße Idee.

Eine größere Abweichung zeigt ſich jedoch in der Entwickelung und Beſtimmung der einzelnen Momente, wie dies nothwendig aus der Verſchiedenheit der Methode folgen muß. Es liegt nämlich, wie wir ſchon oben geſehen haben, im Weſen der Hegelſchen Ableitung, daß ſie im Allgemeinen den Fortſchritt richtig trifft, und wo dies nicht der Fall iſt, liegt es weniger in dem Charakter der Methode ſelbſt, als in einer fehlerhaften Anwendung derſelben, die im Ganzen mehr darauf beruht, daß das Denken den Inhalt noch nicht vollſtändig überwältigt hat, und über die Gegenſätze, welche die Grundlage des ganzen Fortſchritts bilden, nicht hinreichend klar iſt, ein Mangel, der die Methode nichts angeht, ſondern in dem vorbereitenden Denkproceſſe ſeinen Grund hat, wenngleich ſich andrerſeits nicht läugnen läßt, daß die Unbeſtimmtheit, mit welcher die Gegenſätze aus dem indifferenten Begriffe abgeleitet werden, auch hier ſtörend einwirken muß. Aber von größerer Bedeutung wird es ſein, daß, wenn auch die Ableitung wirklich fortſchreitet, doch in der Methode nicht das Maaß des Fortſchritts liegt, und daher im Einzelnen die Begriffe ſich näher oder entfernter liegen werden, womit auch das zuſammenhängt, daß keine Sicherheit in Beziehung auf die Vollſtändigkeit der in den einzelnen Syſtemen abgeleiteten Begriffe gegeben iſt. Daher fehlen in der Hegel-

schen Ableitung einmal eine Menge von Begriffen, die von der größesten Wichtigkeit sind, andrerseits sind viele hineingekommen, die darin gar nicht ihre Stelle finden können, und einige sind sich so synonym, daß sie nur als fortgesetzte Spaltungen der einzelnen Momente erscheinen können, andre sich so fremd, daß der Uebergang gar nicht einleuchten will. Was aber von dem größesten Gewicht bleibt, ist dies, daß immer die letzten Momente, welche als Ausdrücke für das Absolute in jeder Sphäre gelten müssen, unberücksichtigt bleiben, und der Fortschritt daher nur als eine ununterbrochene Kette von Gegensätzen erscheint, in welcher ein Ring unmittelbar in den andern eingreift, und der daher auch die gemachten Einschnitte und Gliederungen eigentlich nur äußerlich und zufällig sind, während bei unsrer Construction sie sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.

Dagegen wird das Schematische in der Anordnung der Begriffe, wie wir sie gegeben haben, auf den ersten Blick einleuchten, indem die einzelnen Momente eines jeden Systems den entsprechenden der übrigen vollkommen parallel sind, der Fortschritt im Ganzen aber dem Fortschritte der einzelnen Elemente eben so gemäß ist. Und doch ist diese Anordnung nicht ein äußerlicher Schematismus, dem die Nothwendigkeit des Fortschritts geopfert ist, sondern sie ergiebt sich vielmehr nur aus der Strenge der Ableitung, die gar nicht erlaubt, seitwärts auszuweichen, vermöge der immerwährenden Beziehungen, welche durch die doppelten Gegensätze und ihre Vermittelungen gegeben sind, und sich stets unter sich corrigiren und nach allen Seiten hin ihre Probe aushalten müssen. Denn nicht nur findet dasselbe Gesetz der Ableitung in den einzelnen Momenten der einzelnen Systeme unter sich Statt, sondern auch die parallelen Momente der

verſchiedenen Syſteme ſtehen unter eben dieſem Geſetze und laſſen ſich auf dieſelbe Weiſe aus einander ableiten, ſo daß ein großartiger Zuſammenhang entſteht, der für das Denken einen unendlichen Reichthum von Gedankenbeſtimmungen ſchafft, indem ſich daſſelbe, ungeachtet der Nothwendigkeit des Fortſchritts, in der größeſten Freiheit bewegt. Wir ſetzen auch dieſe Geſtaltung des Syſtems einfach her, indem erſt dadurch der feſte Organismus deſſelben deutlich hervortreten wird, zugleich hoffend, daß auch ohne weitere Ausführung und Erklärung die ſtrenge Geſetzmäßigkeit der Ableitung und Anordnung nach ihren Gegenſätzen und Vermittelungen erkannt werden wird. Namentlich aber machen wir aufmerkſam auf die Begriffs-Momente, welche ſich als die Idee conſtituirend ergeben, im Verhältniß zu denen, welche den Geiſt bilden; es wird ſich hier durch eine einfache Anſchauung herausſtellen, welche Begriffe in dem Hegelſchen Syſtem, in welchem die Idee die Stelle des Abſoluten einnimmt, nothwendig die Oberhand gewinnen mußten, aber zugleich auch, wie eine Weltanſchauung, die Alles nur unter dieſem Geſichtspunkt der Idee faßt, durchaus eine einſeitige wird. Erſt der Geiſt, der die abſoluten Momente aller frühern kleinern Syſteme in ſich aufnimmt, kann der Schlußpunkt des Ganzen ſein und als ſolcher Ausdruck für das Abſolute werden, indem er die Gegenſätze von Idee und Begriff, von Tranſcendenz und Immanenz in ſich vermittelt.

Ideelles

Nichts	Vielheit	Mannichfaltigk.	Sein	Einheit	Einfachheit	Werden	Zahl	Uebergang
Position	Aeußeres	Möglichkeit	Negation	Inneres	Nothwendigk.	Verhältniß	Erscheinung	Wechselwirkg.
Spontaneität	Zusammenhg.	Ideelles	Receptivität	Fürsichsein	Reelles	Thätigkeit	Relativität	Idee

Reelles

Idee

Abstraction

Entstehen	Ganzes	Etwas	Vergehen	Theil	Anderes	Dasein	Quantum	Bestimmtheit
Attraction	Inhalt	Causalität	Repulsion	Form	Zufälligkeit	Indifferenz	Existenz	Wirklichkeit
Thun	Allgemeines	Abstraction	Leiden	Besonderes	Concretion	Zustand	Einzelnes	Begriff

Concretion

Begriff

Transcendenz

Anfang	Grad	Identität	Bestehen	Maaß	Unterschied	Ewigkeit	Totalität	Vermittlung
Inhärenz	Dingheit	Grund	Accidenz	Eigenschaft	Bedingung	Substanz	Realität	Selbstständigk.
Kraft	Unendliches	Transcendentes	Widerstand	Endliches	Immanentes	Ich	Absolutes	Geist.

Immanenz

Geist

Wenn übrigens der Zuſammenhang und die Geſetzmäßigkeit der Beziehungen in dieſer Ableitung nicht an allen Stellen auf gleiche Weiſe in die Augen ſpringt, ſo liegt dies zum Theil in der Sprödigkeit der Sprache, welche häufig für den Gedanken, der an einer beſtimmten Stelle eintreten muß, nicht das vollkommen adäquate Wort herleihen will, eine Schwierigkeit, mit welcher das philoſophiſche Denken immer in hohem Grade zu kämpfen hat. Andrerſeits ſoll auch nicht geläugnet werden, daß hier und da das Denken ſelbſt noch nicht zur vollſtändigen Klarheit und Deutlichkeit in Beziehung auf den Stoff ſelbſt gelangt iſt. Denn dies iſt wohl offenbar, daß das ſpeculative Denken mit ſeiner Methode erſt dann recht wirkſam auftreten kann, wenn durch die vorhergehende Arbeit und Anſtrengung des Denkens überhaupt der Stoff gehörig vorbereitet iſt. Daraus ergiebt ſich eine Bemerkung, die von größeſter Wichtigkeit iſt für das Verhältniß des ſpeculativen Denkens zu dem empiriſchen und gewöhnlichen. Die Speculation bewegt ſich in der Ableitung und Vermittelung der Gegenſätze, deshalb aber ſetzt ſie voraus, daß dieſelben in ihrer vollen Schärfe gegeben ſind, und dies iſt erſt das Reſultat des empiriſchen Denkens, das ſich mit dem chaotiſch gegebenen unförmlichen Denkſtoff erſt abarbeiten muß, ehe das philoſophiſche ſich darin zurecht finden kann. Deshalb darf die Speculation auch das gewöhnliche Denken auf keine Weiſe herabſetzen, da ſie ganz und gar auf demſelben ruht. Wie der geſchickteſte Baumeiſter aus unbearbeitetem Material kein vollendetes Bauwerk aufführen kann, ſo müſſen auch alle übrigen Wiſſenſchaften erſt der Philoſophie vorarbeiten, und wehe dem ſpeculativen Denker, der ſein Werk beginnen will, ehe die Gedanken ſchon gewiſſermaaßen fertig ihm überliefert ſind und er ſie vollſtän-

dig beherrſchen kann; er möchte leicht, wie der unpraktiſche Baumeiſter, ſeinen Arbeitern ein Lächeln abzwingen. Da gilt es dann eher, das Unzureichende der Mittel anzuerkennen und es frei auszuſprechen, daß die Zeit noch nicht gekommen iſt, um das Werk ganz vollendet hinzuſtellen, oder aber die Runzeln und Höcker, die es deshalb an ſich trägt, offen zu geſtehen und kein Hehl daraus zu machen. Der Methode und dem Syſtem aber kann dies keinen Eintrag bringen, da eben in ihrer Freiheit die Möglichkeit liegt, einzelne Stellen unvollendet zu laſſen und die leeren Räume zu bezeichnen, ohne daß der ganze Organismus ſeine Feſtigkeit verliert und aus einander fällt. So ſehr aber die Speculation in ihrer Thätigkeit dadurch abhängig erſcheint von der vorbereitenden empiriſchen Wiſſenſchaft, ſo ſehr iſt ſie doch in dem Reſultate ihres Wiſſens frei gegen dieſe, indem ſie mit demſelben jene beherrſcht, und für ihre Vollendung erſt die letzte Kritik abgiebt, ſo daß alles übrige Erkennen am Ende doch auf die Philoſophie hinweiſt, und in ihr, als der letzten Inſtanz, erſt ihre rechte Befriedigung findet, das, Werk ſelbſt aber die mühevollen Anſtrengungen der empiriſchen Arbeit nicht mehr verräth. In dieſem allmälig vorſchreitenden, den Stoff überwältigenden Denken der Empirie liegt aber auch die allmälige Bildung der Sprache, weshalb das ſpeculative Denken erſt die vollkommen entſprechenden Ausdrücke für ihre Begriffe finden kann, wenn jener Proceß vollſtändig abgeſchloſſen iſt. Deshalb wird es immer ein Zeichen des noch nicht vollendeten vorbereitenden Denkens ſein, wenn die Sprache dem ſpeculativen Denken nicht die ädäquaten Bezeichnungen an die Hand giebt, und nur auf eine willkürliche Weiſe würde ſie es vermögen, ſelbſt Ausdrücke zu ſchaffen, die nicht ſchon durch das gewöhnliche Den-

ken hinreichend vorbereitet ſind, wenngleich auf der andern Seite nicht geläugnet werden kann, daß ſie der ganzen Sprachbildung erſt die rechte Sanction giebt, indem auch ſie erſt in dem abgeſchloſſenen Syſtem zu ihrer völligen Vollendung gelangt.

Dieſe Vorbereitungen des empiriſchen Denkens ſind nun in dem bisher Entwickelten allerdings ſchon am weiteſten vorgerückt, im Vergleich mit allem Uebrigen, was Gegenſtand der Philoſophie werden kann; der Stoff iſt ſelbſt an und für ſich ein weniger roher, das Denken hat in demſelben eigentlich nur ſich ſelbſt anzuſchauen, da Alles, was ſich bis jetzt herausgeſtellt hat, nur Momente des Geiſtes ſelbſt ſind, der in ihrer Identität ſein Beſtehen hat, und aus dem ſie ſich alle entwickeln. Denn alle acht Syſteme gingen in dem letzten Syſteme des Geiſtes zuſammen und fanden darin ihre Vermittelung; ſo ſind ſie ſelbſt nur die Elemente, in denen er zur Erſcheinung kommt. Wir haben darin den erſten Theil der Philoſophie beendigt, den wir mit dem Namen der Metaphyſik bezeichnen müſſen, und der in ſo fern der Hegelſchen Logik entſpricht, die ebenfalls eigentlich eine Metaphyſik ſein will. Metaphyſik iſt ſie aber erſt in Wahrheit, inſofern ſie den Begriff des Geiſtes entwickelt und die Kategorien zu Tage fördert, die in ihm enthalten ſind. Denn die Kategorien ſelbſt ſind nichts Anderes, als die Formen, in denen der Geiſt in die Erſcheinung tritt, und die deshalb auch allem Denken zum Grunde liegen, welches das Geiſtige an den Dingen ſich zur Anſchauung bringt. Dem Denken ſelbſt aber müſſen wir eine höhere Bedeutung zuſchreiben als dem Begriffe des Geiſtes an ſich, wie er hier in der Metaphyſik ſich entwickelt, indem es erſt eine beſondere Beſtimmtheit deſſelben iſt, die hier ihre Stelle noch nicht finden kann, ſondern

in ein anderes Gebiet hineingehört, das wir ſogleich kennen lernen werden. Eben deshalb möchten wir aber auch nicht einmal den Ausdruck „Gedanke" von dieſen Kategorien gebrauchen, da er immer ſchon eine Beziehung zu dem Denken ſelbſt hat, und damit ein Reſultat vorweggenommen wird, wovon wir in dieſem Zuſammenhange noch nichts wiſſen können. Bis jetzt haben wir nur erſt geſehen, daß alles bisher Gefundene die beſtimmten Momente des Geiſtes ſind, wir haben aber noch nicht erfahren, daß der Geiſt Denken iſt; ſollte ſich dieſes ſpäterhin ergeben, ſo wäre dann freilich auch damit geſetzt, daß das Denken ſich in dieſen Formen des Geiſtes bewegen müſſe, aber hier muß dies noch ganz unentſchieden gelaſſen werden. So aber werden wir auch die Logik nicht mit der Metaphyſik identificiren können, wie Hegel es gethan hat; wir werden allerdings behaupten müſſen, daß ſie auf dieſer ruht, wie alles Weitere in der Philoſophie durch ſie erſt begründet wird, aber wir werden auch ſehen, wie noch andre Momente hinzukommen müſſen, aus denen heraus erſt der Begriff des Denkens ſich entwickelt, auf welchem jene Wiſſenſchaft ſich erbaut.

Wenn wir aber in dem Bisherigen die reinen Formen des Geiſtes kennen gelernt haben, ſo können wir nun das ganze Gebiet wieder als eine Einheit zuſammenfaſſen und von ihr aus nach unſrer Methode ebenſo weiter operiren, wie wir es bis jetzt gethan haben. Dem Geiſt nämlich tritt die Natur als vollkommener Gegenſatz gegenüber und entwickelt ſich ebenſo durch neun Syſteme hindurch, die denen des Geiſtes vollkommen parallel und entgegengeſetzt ſind. Der erſte dem Sein entſprechende iſt der des Raumes, welcher ebenſo das Fundament iſt, auf dem die Natur ruht, weshalb Alles, was nicht als räumlich gefaßt

werden kann, aus diesem Gebiete absolut ausgeschlossen bleiben muß. Der Raum aber geht fort zur Materie und dann zur Vermittelung von beiden, dem Körper; dieser trennt sich in die Elemente des Chemismus und geht zuletzt über zu den Formen des Mineral-, Pflanzen- und Thierreichs, in welchem letzteren sich die Natur vollendet. In dem Charakter aber der noch lange nicht zu ihrem Ziel gekommenen empirischen Naturwissenschaft liegt es, daß hier noch viel offene Stellen gelassen werden müssen, wo das speculative Wissen nur noch in Ahnungen sich fortbewegen kann. Nur eigentlich die drei ersten Stufen der Natur, wie sie oben angegeben sind, lassen sich mit Bestimmtheit ableiten, während die übrigen noch für das philosophische Wissen fast in einen undurchdringlichen Schleier gehüllt sind. Die Chemie ist zwar schon weit vorwärts gegangen, und sie wird zunächst ein Object der Speculation werden können, bis jetzt aber sind ihre Resultate immer noch zu äußerlich und wollen nicht in den Begriff aufgehen. Zwar zeigt sich bei ihr hier und da hervorstechend das Element des Gegensatzes und der Vermittelung, an welches sich das Denken anknüpfen kann, aber immer noch ist zu viel Chaotisches, beziehungslos Nebeneinanderstehendes in ihr, was sich einer vollkommenen Auflösung und Durchdringung mit dem Gedanken entgegensetzt. Für die letzten Formen der Naturreiche selbst aber ist noch gar nicht einmal das Princip gewonnen, aus welchem die empirische Wissenschaft hervorgehen könnte. Denn bei der ganzen Betrachtung haftet man bis jetzt noch immer an dem Begriff des Organismus, der, wie wir sehen werden, noch gar nicht in das Gebiet der Natur hineingehört, und beschreibt nur die Gestalt, Eigenschaften und Thätigkeiten desselben. Da ist es denn die Philosophie, die mit ihrem Systeme wenigstens den leeren Ort bezeichnet, der auszufüllen

ist. Hier muß noch erst eine Wissenschaft geschaffen werden, ähnlich der Chemie, welche bis jetzt noch gar nicht geahnet zu werden scheint, wie die Chemie früher nicht geahnet wurde; es muß eine neue Beziehung entdeckt werden, welche die Materie und das Körperliche an sich hat, wodurch sie sich zu dem Mineral der Pflanze und dem Thier bestimmt, ganz abgesehen davon, daß sie dadurch fähig werden, einen Organismus zu bilden, es muß das eigentlich innere Wesen derselben erst bestimmt werden, welches diesen Organismen zum Grunde liegt und wodurch auch erst die Unterscheidung derselben möglich sein wird, die bekanntlich bisher durch die Beziehung auf den Organismus immer nur eine äußerliche, die Sache selbst nicht treffende gewesen ist. Die Fortschritte der organischen Chemie werden auch hier vielleicht bald die Bahn brechen, aber freilich muß auch der Boden der Chemie selbst verlassen werden, wenn wirklich das Ziel erreicht werden soll, indem ja diese nur Uebergang dazu sein kann. So lange aber wird die Natur immer die schwache Seite der Philosophie bleiben, an deren Betrachtung sie nicht herangehen darf, ohne zu Dichtungen und Phantasiegemälden Veranlassung zu geben, von denen sich diejenigen lächelnd abwenden müssen, welche mit Ernst die mühevolle Arbeit unternommen haben, der Natur ihre Geheimnisse zu entlocken.

Die ganze Schwierigkeit beruht aber nur auf dem vollkommenen Gegensatze, in welchem sich Natur und Geist befinden; dadurch ist aber auch die Aufgabe gestellt, beide zu vermitteln in einen neuen Begriff, und dies kann kein andrer sein, als der Begriff der Welt, die somit den dritten Theil der Philosophie bildet. Was ist die Welt anders, als die begeistete Natur, als die Vermittelung des Geistigen und Räumlichen. Ihr Princip ist die Zeit, die zu Ort und Be-

wegung fortſchreitet, Geſtalt, Leben und Organismus aus ſich entwickelt, und zuletzt in Seele, Bewußtſein und Denken ſich abſchließt. Hier erſt iſt die Stelle, wo das Dieſes und das Individuelle geſchaffen wird, wo der Weltorganismus ſich bildet, in dem alle Dinge ihre Beſtimmtheit erlangen und ſich fortentwickeln, in welchem im Allgemeinen der Begriff der Bewegung herrſcht, der in dem Mechanismus, dem Organismus und dem denkenden Bewußtſein ſeinen verſchiedenen Ausdruck findet, und in welchem ſich der Weltgeiſt anſchauen läßt.*) Dieſe Trennung von Welt und Natur und der Begriffe des Räumlichen und Zeitlichen, auf denen ſie beruht, mit der größeſten Beſtimmtheit feſtzuſtellen, erſcheint für die Philoſophie von der größeſten Wichtigkeit, indem erſt dadurch die Natur ſowohl wie die Welt ihre eigenthümliche und vollkommene Bedeutung erhalten. Die Natur hat keine Geſtalt und kein Leben, ſie iſt kein Organismus, alles dies erhält ſie erſt in der Welt, dadurch, daß der Geiſt in ſie hineintritt; als Natur iſt ſie nur dieſe verſchiedenartige Materie, die der Geiſt beſeelen kann, und der er deshalb auch bedarf, wenn er ſich einen Organismus geben will. Erſt in dieſem Begriff der Welt hat man aber auch die Stelle, wo der Pantheismus gewiſſermaßen ſeine Berechtigung findet, und dadurch, daß man ihr frei ins Angeſicht

*) Hier iſt auch der Punkt, wo wir uns an die genialen logiſchen Unterſuchungen Trendelenburg's anzuſchließen gedrungen fühlen, welche das Denken in die genaueſte Beziehung zu dem Begriff der Bewegung ſetzen, wenngleich wir ihr nicht ſo den Charakter der Unmittelbarkeit beilegen und ſie vor die Begriffe von Zeit und Ort ſtellen können, ſondern ſie erſt als Vermittelung dieſer beiden Begriffe anzuſehen genöthigt ſind.

ſchauen kann und erkennen, was ſie eigentlich iſt, wird man auch den Pantheismus überwinden können, wenn es als möglich erſcheint, über ſie hinauszugehen.

Dieſe Möglichkeit aber ergiebt ſich nach unſrer Methode ſogleich. Denn iſt die Welt Vermittelung von Geiſt und Natur, ſo iſt ſie damit auch die Indifferenz, aus welcher zwei neue Gegenſätze hervorgehen werden, die ſelbſt die andre Seite bilden zu dem Gegenſatz von Geiſt und Natur. Dieſe aber finden wir, wenn wir den doppelten Uebergang betrachten, welcher durch den erſten Gegenſatz von Geiſt und Natur geſetzt iſt, der Geiſt kann Natur werden, die Natur Geiſt. Faſſen wir das Erſte zunächſt ins Auge, ſo giebt dieſes den Begriff der Perſon, welche die Grundlage der Moralität iſt. Sie iſt es, die in ihrem Willen ſich die Natur aneignet, darin ihre Zwecke ſetzt, zu Handlungen ſich geſtaltet und in dieſen ſich ſelbſt zur Vollendung bringt. So entwickelt die Moralität die Perſönlichkeit durch die Begriffe der Freiheit, des Guten und der Tugend, läßt dieſe ſelbſt aus einander gehen in ihre verſchiedene Momente, und ſchließt ſich dann ab in der Pflicht, dem Handeln und der Glückſeligkeit, in der die Perſon ihre höchſte Vollendung erreicht. Es iſt nichts als das Uebergehen des Geiſtes in die Natur, der in den verſchiedenen Momenten der Perſönlichkeit dieſe beherrſcht, und dies begründet ſomit den vierten Theil der Philoſophie, den wir mit dem Ausdruck der Moral bezeichnen.

Ihm gegenüber tritt dann die andre Seite, nach welcher die Natur in den Geiſt übergeht. Als ſolche wird ſie Sache im Gegenſatze zu der Perſon, Symbol, in welchem ſich der Geiſt in der Natur immer mehr abſpiegelt und an welchem er als der perſönliche ſein Organ findet. Die Sache aber iſt die Grundlage des Rechts im weiteſten Sinne des Worts,

in welchem sie sich, die Person ausdrückend und vertretend, dieser gegenüber selbst Anerkennung verschafft, bis sie durch ihre fortschreitende Entwickelung selbst wieder zur Person wird und damit über die Grenzen des Rechts hinausgeht. Die Moralität handelt nur von der Persönlichkeit als solcher und kennt keine Spaltung in ihr, die Person sieht nur sich und ihre vernünftigen Zwecke außer ihr, erst dadurch, daß die Natur ihr gegenüber sich als eine Sache darstellt, welche zuletzt selbst zur Persönlichkeit sich erhebt, nimmt sie auch Personen neben sich wahr, und wird in ihrem Handeln durch diese mitbestimmt. Diese Beziehungen der Sachen unter sich und ihre Entwickelung zur Person constituiren das Recht, und an der Offenbarung des Rechts stellen sich ihr mit der Persönlichkeit selbst die andern Persönlichkeiten dar, weshalb die Person dem Rechte gegenüber erst wahrhaft sich der Persönlichkeit bewußt wird.

Damit ist aber schon die Vermittelung gegeben, durch welche der Gegensatz von Person und Recht sich auflöst und in ein höheres Gebiet, das der sittlichen Gemeinschaft übergeht, das wir nach einem in der wissenschaftlichen Sprache schon eingebürgerten Sprachgebrauch von der Moralität durch den Ausdruck der Sittlichkeit unterscheiden. Die Organisation dieser sittlichen Gemeinschaften, in welche alle Zwecke der freien Persönlichkeit aufgehen, und in welchem das Recht selbst erst wahrhaft zu seiner Bedeutung gelangt, indem es nicht mehr der Person gegenübertritt, sondern als das von ihr allein Gewollte erscheint, ist es dadurch eben erst, wodurch die individuelle Persönlichkeit mit der universellen sich ausgleicht und zur absoluten Persönlichkeit erhebt, in welcher die Freiheit, die das Fundament derselben an sich ist, erst zur vollkommenen Wahrheit sich verwirklicht. Dadurch bildet sich

dann die ſittliche Welt, welche in Gegenſatz tritt zu der oben entwickelten natürlichen Welt, in ſich die Geſetze der Freiheit darſtellend, wie jene auf den Geſetzen der Nothwendigkeit ruht. So hat die Sittlichkeit an jener ihr gegenüberſtehenden Welt ihr Object, das in ſich die unendliche Möglichkeit von Allem iſt und darin der Freiheit die Mittel zu ihrer vollkommenen Verwirklichung darbietet, während ihre unabänderliche Ordnung der Herrſchaft der Sittlichkeit keine Schranke ſetzt. Damit iſt aber ſchon die Vermittelung der Gegenſätze angedeutet, indem die Aufgabe geſtellt iſt, daß die Welt ſelbſt einerſeits ſittlich werde, die Sittlichkeit andrerſeits ſich eine ihr adäquate Welt geſtalte, in welcher ſie vollkommen zur Erſcheinung kommen kann.

Dieſe beiden Seiten der Vermittelung erhalten wir nun nach unſrer Methode noch genauer, wenn wir die andern Richtungen der Gegenſätze, die bisher unberückſichtigt geblieben ſind, mit einander zu einer höhern Einheit verknüpfen. Dieſe ſind Geiſt und Moralität auf der einen Seite und Natur und Recht auf der andern. Was das Erſte betrifft, ſo giebt es den Begriff der Religion, der weſentlich darauf beruht, daß der Geiſt Perſon wird und ſich darin offenbart. So entwickelt ſich hier zunächſt der Begriff des ſich offenbarenden Gottes als der Identität von Sein und freiem Willen, welches die erſten Momente im Geiſt und in der Moralität ſind, und beſtimmt ſich dadurch, wie es uns ſcheint, auf die allein richtige Weiſe, daß ſein Sein abſolut identiſch iſt mit ſeinem Willen, d. h. daß das abſolute Sein in ihm nur iſt vermöge ſeines abſoluten Willens und der abſolute Wille nur vermöge des abſoluten Seins, ſo daß beides gar nicht geſchieden werden kann, wodurch auch der Gegenſatz der Nothwendigkeit ſeines Seins und der Freiheit ſeines Willens

ſich vollkommen aufhebt, ſo daß dieſe Nothwendigkeit in nichts Anderem ihren Grund hat, als in der abſoluten Freiheit ſeines Willens. Und ſo iſt auch die Religion in ſubjectiver Hinſicht nichts Anderes als das Bewußtſein der abſoluten Abhängigkeit in der Identität mit dem der abſoluten Freiheit, ſo daß dieſe ſelbſt nur in dem Maaß gegeben iſt, als jene im Bewußtſein vorhanden iſt, und jene nur immer gefühlt wird als zu dieſer hinführend. Einſeitig gefaßt als bloßes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher dies vorzüglich hervorgehoben hat, oder als Bewußtſein der Freiheit, welche Seite von Hegel beſtimmter herausgekehrt iſt, würde die Religion immer wieder in die früheren Standpunkte zurückkehren, und mehr als bloße Natur oder als bloße Sittlichkeit erſcheinen. Hier iſt denn auch der Ort, wo im Gegenſatz zu der Frömmigkeit die Sünde ihre Stellung findet, die in dem Gebiet des Sittlichen ihre Erklärung vergeblich ſucht, und dieſelbe nur in der Religion finden kann, wo denn auch der Begriff der Erlöſung, in welchem das religiöſe Gebiet ſich abſchließt, ſich entwickeln muß. Wie denn dort ſich die großen und ſchwierigen Fragen über das Verhältniß der Sünde zu Gott und ihre behauptete Nothwendigkeit entſcheiden müſſen, ſo können wir hier nur, ohne in die Sache tiefer einzugehen, wozu an dieſer Stelle der Ort nicht iſt, ſo viel behaupten, daß unſre Methode für die Möglichkeit einer Löſung dieſes Problems ein günſtiges Vorurtheil erwecken muß, als bei der Freiheit der Entwickelung und Ableitung der einzelnen Momente durch dieſelbe, der Ort für einen Begriff gefunden werden kann, der, ſeiner Natur nach, von der Art iſt, daß er zwar als exiſtirend in dem ganzen Syſtem gedacht werden muß, ohne daß damit die Nothwendigkeit gegeben wäre, durch ihn hindurchgehen zu müſſen. Wir haben ja nämlich oben

bei der Entwickelung unſrer Methode geſehen, wie die einzelnen Begriffe allerdings mit Nothwendigkeit aus einander hervorgehen und wie darin die Möglichkeit geſetzt iſt, ſie in ihrem Zuſammenhange zu begreifen, aber zugleich auch erkannt, wie jedes einzelne Moment auf die mannigfaltigſte Weiſe durch den Zuſammenhang beſtimmt iſt und völlige Freiheit bleibt auf dieſe oder jene Art überzugehen, woraus ſich begreifen läßt, wie der ganze Zuſammenhang nicht beſtimmt iſt durch die Nothwendigkeit der einzelnen Momente, ſondern dieſe vielmehr in der Nothwendigkeit von jenem ihre völlige Freiheit behalten, woraus namentlich für unſern Fall folgt, daß ſelbſt der Erlöſer, die Erlöſuug und die Heiligung begriffen werden können, ohne das Mittelglied der Sünde als nothwendig vorzuſtellen. Von welcher Wichtigkeit dies aber ſein muß, liegt klar vor Augen, wenn man bedenkt, wie der Zuſtand der Erlöſung und Heiligung nothwendig als ein höherer ſich darſtellt, als der der bloßen Unſchuld und Sündloſigkeit, weshalb denn, wenn jene nur erſt unter der Vorausſetzung der Sünde beſtehen könnten, dadurch immer die Nothwendigkeit der Sünde einen neuen Halt gewinnen würde, wie ſie auch immer darauf baſirt worden iſt, wogegen, wenn ſie auch als unabhängig von der Sünde betrachtet werden können, und ſchon aus dem Begriffe der Unſchuld ſelbſt folgen, damit jener Anſicht alles Fundament genommen iſt. Und wie ſo die Erlöſung begriffen werden kann, ohne die Sünde, ſo wird auch der Erlöſer ſelbſt begriffen werden müſſen ohne die Sünde und hinwiederum die Erlöſung aus ihm, da ja die Erlöſung ebenſo ſehr Aufheben des bloßen Zuſtandes der Unſchuld und Sündloſigkeit iſt, als der Sünde ſelbſt, und damit alſo der Erlöſer ſeine Nothwendigkeit fände, ſelbſt wenn die Sünde auf keine Weiſe exiſtirte. Wir geben

dies hier nur als Andeutung, glaubend, daß aus der einfachen Betrachtung der Methode eine glücklichere Lösung des so schwierigen Problems sich als möglich erweisen wird, während wir den wirklichen Versuch einer solchen natürlich der bestimmteren Entwickelung der Religionsphilosophie selbst überlassen müssen.

Der Religion gegenüber tritt nun aber das Gebiet der Kunst, für welche wir aus der Betrachtung des Systems als Formel dies gewinnen, daß sie Vermittelung von Natur und Recht ist. So unmittelbar aufgefaßt, wird sich diese Verknüpfung vielleicht für einen Augenblick als seltsam erweisen, aber darin werden wir doch sogleich übereinkommen, daß die Kunst es mit der Gestaltung der Natur zu thun habe; nur das muß auffallen, daß diese gerade durch das Recht zur Kunst werden solle. Aber wenn wir recht beachten, was wir unter Recht verstanden haben, wird dies Auffallende bald verschwinden. Recht war nämlich das Geistwerden der Natur, indem sie, angeeignet durch die Persönlichkeit, Ausdruck und Symbol derselben wurde, und so nicht mehr als die chaotische Natur, sondern als die sittlich organisirte erschien. Das aber ist offenbar die Kunst, wo die Natur selbst ganz und gar durch diesen Proceß der Versittlichung hindurchgegangen ist, nun als reines Symbol des Geistes erscheint, alles Sinnliche verloren hat und für die Auffassung vollkommen durchsichtig geworden ist. Damit steht dann eben die vollendete Kunst gegenüber der Religion, daß sie die absolute Darstellung derselben ist; wie die Natur selbst dem Geiste gegenüber sich verhält, so auch die absolut sittliche Natur dem sittlichen Geiste, so daß die Kunst die Natur ist, an der die Religion zur vollendeten Darstellung gelangen kann. Damit aber eben ist sie auch als solche in ihrer Be-

ſtimmtheit der Religion gegenüber der entgegengeſetzte Proceß, der nicht von der Seite des Geiſtes ausgeht, ſondern von der Seite der Natur und des von ihr angeeigneten Geiſtes. Jedes in der Natur vollendete ſittliche Ganze iſt als ſolches nothwendig Kunſtproduct, jede Organiſation, in der ſich der perſönliche Geiſt ausſpricht und darin zur Ruhe kommen kann; aber als Gegenſtand des Rechts iſt jede ſolche Production nur Mittel in der Reihe der Organiſationen, das über ſich ſelbſt hinausſtrebt und immer wieder in Anderem ſeine Befriedigung findet. Dadurch iſt das Recht ſelbſt der Natur entgegengeſetzt, daß die Organiſation nicht der Natur gemäß iſt, ſondern immer nur zu einer neuen Aneignung der Natur hinſtrebt, um ſie vollkommener zu beherrſchen. Dieſer Proceß iſt aufgehoben in der Kunſt, in ihr wird die Natur ſchlechthin beherrſcht, und die Organiſation iſt nicht mehr Mittel zu einem andern Zweck, ſondern Selbſtzweck, die Natur iſt gleichſam in dem vollendeten Kunſtwerk zu dem geworden, was ſie werden kann, ſie iſt ganz ihr ſelbſt angemeſſen organiſirt, ihre innere Seite iſt vollkommen nach außen gekehrt. Darum iſt der Standpunkt ſowohl der bloßen Natur als des bloßen Rechtes in ihr aufgehoben und beide zu einer Einheit vermittelt, in welcher die Natur zu einem vollendeten Abdruck des ſittlichen Geiſtes ſich herausgearbeitet hat.

Hiemit kommen wir nun zu dem letzten Begriff, mit dem es die Philoſophie zu thun hat, der als ſolcher zunächſt die Vermittelung von Religion und Kunſt ſein muß, dadurch aber auch alle vorhergehenden in eine abſolute Einheit zuſammenſchließt. Es iſt dies der Begriff des abſoluten Wiſſens im höchſten Sinne des Wortes, in welchem er auch als der höchſte Ausdruck Gottes erſcheinen muß. Damit wehren wir nun von vornherein das Mißverſtändniß ab,

welches den Begriff dieſes abſoluten Wiſſens etwa mit dem der Wiſſenſchaft verwechſeln könnte. Dieſe hat als Streben nach dem Wiſſen und inſofern als eine Form des Handelns ihre Stelle in der Sittlichkeit, wo ſie ſich mit der größeſten Sicherheit ableiten läßt; das abſolute Wiſſen dagegen iſt nur geſetzt in der vollendeten Verknüpfung von Religion und Kunſt, in welcher beide ſelbſt erſt ihre abſolute Vollendung erhalten. Erſt in dieſem abſoluten Wiſſen iſt das Sein Gottes in ſeiner ganzen Erhabenheit gedacht, von welcher Religion und Kunſt nur die beiden Seiten ſeiner Erſcheinung ſind, indem er in der Religion nur betrachtet wird in ſeinem Verhältniß zum endlichen Geiſte, in der Kunſt als Offenbarung in der Natur; erſt in dem abſoluten Wiſſen iſt er gegeben, wie er an und für ſich iſt in ſeiner ganzen Unendlichkeit und Abſolutheit, aber damit auch ewig unerreichbar. Denn dies wird nun die letzte Folge ſein, die wir aus unſrer Methode ziehen. Wie das abſolute Wiſſen nämlich ſich hier einerſeits ergiebt als abſolute Vermittelung von Religion und Kunſt, ſo iſt es dadurch auch ebenſo andrerſeits Vermittelung von Welt und Sittlichkeit. Die Welt iſt jener abſolute Proceß, durch welchen der Weltgeiſt immer mehr ſtrebt, ſich ſelbſt zu erfaſſen und zum Bewußtſein über ſich zu gelangen; ſo iſt er das ewige Streben nach dieſem Wiſſen, das in Gott geſetzt iſt, aber es bleibt auch bei dieſem Streben, das ewige Annäherung iſt, ohne je das Abſolute vollkommen erreichen zu können. Ebenſo ſucht auf der andern Seite die Sittlichkeit ſich die Welt immer mehr in ihre Gewalt zu bringen, um ſie zu beherrſchen, und ſie erreicht dies immer vollſtändiger in ihren ſittlichen Organiſationen und zuletzt in der Entwickelung der Wiſſenſchaft, aber auch hier iſt die abſolute Herrſchaft erſt geſetzt in dem abſoluten Wiſſen. In dieſem alſo wird die

Welt vollkommen ſittlich, wie auf der andern Seite die Sittlichkeit erſt darin die Welt vollkommen organiſirt hat und beherrſcht. Daher iſt denn das abſolute Wiſſen die vollkommene Vermittelung von Welt und Sittlichkeit, ſo daß beide darin in ihre abſolute Einheit zuſammengegangen ſind. Damit iſt aber auch andrerſeits geſetzt, daß, ſo lange die Welt noch Welt iſt, auch in ihr das abſolute Wiſſen nicht gegeben ſein kann, ſondern immer nur das Streben nach ihm, und ebenſo, ſo lange die Sittlichkeit noch Sittlichkeit iſt, nur Wiſſenſchaft in ihr ſich finden wird, aber kein abſolutes Wiſſen. Nun iſt aber die Welt ſelbſt im immerwährenden Uebergange zur Sittlichkeit und die Sittlichkeit im Uebergange zur Welt, worin eben die beiden andern Seiten der Gegenſätze, Religion und Kunſt, ihre Bedeutung haben, und ſo ergiebt ſich denn auch, wie dieſe Annäherung und Vereinigung mit Gott als dem abſoluten Wiſſen ewig vermittelt iſt durch die Religion und die Kunſt, als die beiden Wege, auf welchen die Vereinigung beider nur möglich iſt.

Damit ſchließt ſich unſer Syſtem nun vollſtändig ab, indem dadurch aufgewieſen iſt, wie Gott als abſolutes Wiſſen die Vermittelung aller in der bisherigen Entwickelung zu Tage gekommenen Gegenſätze iſt. Eben dadurch iſt er aber auch die Quelle, aus der alle dieſe Momente fließen, und die Macht, durch welche ſie zuſammengehalten werden und ihr reales Beſtehen haben. So findet dieſes letzte Syſtem ſelbſt ſeinen Inhalt an den abſoluten Formen, die wir in jedem einzelnen kleineren Syſtem ſchon als Ausdruck für den Begriff Gottes gefunden haben, durch welche daher nun zuletzt das Weſen deſſelben in Begriffe gefaßt werden kann' die ihn nach ſeinem Sein in den frühern Begriffen darſtellen, um ſo hier zuletzt zuſammen zu faſſen, was ſich als der

annähernde Ausdruck der werdenden Wissenschaft für den Begriff Gottes ergiebt, wodurch nun nothwendig dieses letzte System selbst die Probe gewährt für den ganzen Zusammenhang des Wissens, und die Stufe andeutet, in welcher es der Wissenschaft gelungen ist, der von ihr selbst aufgestellten Methode zu genügen, deren höchste Foderung wir nun erst recht einzusehen im Stande sein werden.

Die ganze Philosophie nämlich hat sich ergeben als aus neun Wissenschaften bestehend, die wir nun aufführen können als Metaphysik, Naturphilosophie und Kosmologie, Ethik, Rechtsphilosophie und Politik, Religionsphilosophie, Aesthetik und Encyclopädie der Philosophie, beruhend auf dem entwickelten System von:

Geist	Natur	Welt
Moralität	Recht	Sittlichkeit
Religion	Kunst	Wissen.

Diese neun Stufen, welche zuletzt in der Encyclopädie alle zusammengehen, haben sich entwickelt nach unsrer Methode, vermöge welcher ein ursprünglicher Gegensatz vermittelt wird, diese Vermittelung als Indifferenz wieder in zwei neue Gegensätze aus einander geht, welche die andere Seite zu den ursprünglichen bilden und wieder sich vermitteln, wodurch nun die beiden Vermittelungen selbst als einseitig und entgegengesetzt sich darstellen und noch zwei andere Vermittelungen neben sich haben, welche die noch unvermittelten Seiten der Gegensätze in sich vereinigen, bis sie zuletzt alle in einen absoluten Begriff zusammengehen, der alle Gegensätze in sich vereinigt und der eigentliche Quell und Ursprung derselben ist. Jede dieser neun Wissenschaften zerfällt aber selbst ebenso in neun kleinere Systeme, die ganz nach derselben Methode sich ableiten und ordnen, und jedes dieser kleinern Systeme bildet wiederum neun Begriffe, die den Inhalt derselben

weiter ins Einzelne fortentwickeln. Die Foderung unsrer Methode ist nun, daß diese neun Begriffe durch das ganze System hindurch vollkommen parallel seien, daß z. B. die in der Metaphysik entwickelten sich entsprechend in jeder der andern Wissenschaften finden, und daß auch die in jedem kleinsten Systeme sich findenden ein Bild abgeben für die an den gleichen Orten in allen übrigen Systemen sich findenden Begriffe. Aber nicht nur dieses allein, sondern diese parallelen Begriffe werden auch ebenso in dem Verhältniß des Gegensatzes und der Vermittelung stehen müssen, wie die Methode es an jeder Stelle verlangt, so daß aus irgend einem in einer Wissenschaft gegebenen Begriffe sogleich mit voller Freiheit zu dem in der andern Wissenschaft parallelen Begriffe müßte übergegangen werden können, und zwar so, daß alle in den neun Wissenschaften entsprechend genommenen Begriffe in demselben Verhältniß unter einander stehen müßten, das die Methode verlangt.

Erst in dieser vollkommenen Parallelität hätte das System der höchsten Foderung der Methode vollkommen genügt, und damit wäre dann auch das absolute Wissen selbst erreicht. Denn dann würden erst die absoluten Begriffe, die in dem letzten System sich vereinigen, vollkommen klar den ganzen Zusammenhang, der in der Wissenschaft geschaffen worden wäre, darstellen, und es wäre das absolute Kunstwerk hergestellt, das in sich in der höchsten Mannigfaltigkeit und Freiheit einen so durchsichtigen Zusammenhang und eine so vollendete Organisation gewährte, daß kein Theil weggenommen werden könnte, aber auch kein Theil zugesetzt, ohne das unendliche Ebenmaaß zu zerstören, womit dann auch gewiß die vollkommenste Ueberzeugung gegeben wäre, daß aller Inhalt schlechthin darin wäre.

Insofern ist also das letzte System oder die Encyclopädie der Philosophie selbst der Prüfstein, in welchem Grade diese Foderung erreicht ist oder nicht, die Risse, welche das unvollkommene Gebäude durchziehen, und die Lücken, welche der unvollendete Bau an sich trägt, verrathen sich hier auch dem unerfahrenen Auge mit der größesten Leichtigkeit; aber möge man deshalb nicht geringschätzig herabsehen auf das Werk und über die Unvollkommenheiten und Lücken das bereits Geschaffene übersehen; denn unermeßlich ist die Arbeit des Baues, und mit den vereinigten Kräften Aller bringen Jahrhunderte doch nur einzelne Bausteine hinzu, und die ganze Zeitlichkeit muß sich abmühen in dem Trachten nach der Ewigkeit. Ist es daher auch nicht möglich, den absoluten Gott je zu erreichen, ihn in einen adäquaten Begriff zu fassen und diesen in seiner ganzen Fülle anzuschauen, so ist doch schon das Ergreifen eines einzigen Moments, in dem er sich offenbart, und die Gewißheit der Erkenntniß, daß man es recht erfaßt hat, ein Resultat, das alle Anstrengung belohnt.

In der Mathematik führt jeder Satz seine unmittelbare Gewißheit mit sich, unabhängig davon, daß andre Sätze sich noch entwickeln und die ganze Möglichkeit der Combination erschöpft ist, und darin eben liegt die Evidenz, daß die Gewißheit nicht umgestoßen wird durch etwa hinzukommendes neues Wissen. Die philosophische Methode muß dies ebenfalls anstreben, wenn sie evident sein soll, damit, wenn auch das Wissen nicht vollständig ist, sie dennoch sicher sei, daß ein Nachkommendes nicht ihren frühern Bau zerstöre. Wir glauben, durch unsre Methode dies zu bewirken, indem das Abschließen eines Systems für sich selbst möglich ist, ohne daß noch der Zusammenhang gewußt werde mit den übrigen;

aber freilich wird das ganze Wiſſen erſt vollendet ſein, wenn Alles zuſammenpaßt und ſich gegenſeitig auf einander bezieht. Deshalb können dann einzelne Theile bis zur vollkommenen Evidenz gebracht werden, wenn auch andre noch nicht ausgefüllt ſind und wirklich angeſchaut werden, und es wird in dieſer Hinſicht immer darauf ankommen, mit dem Ausbau nicht zu voreilig fortzuſchreiten, damit nicht Irrthümer und Unwahrheiten entſtehen, wenngleich dieſe bei unſrer Methode ſelbſt nicht die Gefahr bringen, da ſie durch die fortwährende Probe der gegenſeitigen Beziehungen ſich immer ſogleich herausſtellen müſſen. Andrerſeits liegt aber darin auch die Möglichkeit des Fortſchritts zu Gebieten, worin dieſe Evidenz noch nicht ſo unmittelbar iſt, wenngleich das ſo Gewonnene immer nur als eine vorläufige Annahme, in der noch nicht der rechte Ausdruck gefunden iſt, ſeine Bedeutung haben wird. Und darin liegt der Vorzug der philoſophiſchen Methode vor der mathematiſchen, daß ſie immer die Punkte genau angiebt, wo und von wo aus ein Fortſchritt zu bewirken iſt, indem das Ganze ein in ſich geſchloſſenes Syſtem iſt, in dem das Fehlende ſich auf das Leichteſte offenbart, und in dem die Fäden klar da liegen, die den neuen Knoten ſchürzen ſollen.

Vergleichen wir nun unſer nur in Kurzem angedeutetes Syſtem mit dem Hegelſchen und Schleiermacherſchen, ſo wird auch hier daſſelbe Reſultat ſich zeigen, was wir bisher immer gefunden haben, daß es eine Vermittelung beider iſt. Was nämlich zuerſt das Hegelſche betrifft, ſo zerfällt ihm die Philoſophie in die drei Theile der Logik, der Naturphiloſophie und der Philoſophie des Geiſtes, als der Wiſſenſchaft von der Idee an ſich, von der Idee in ihrem Andersſein und der Idee in ihrem Zurückgekehrtſein aus dem Andersſein in ſich. Dieſe Theilung hängt mit der Dreitheilung der Me-

thode wesentlich zusammen, indem der einfache Gegensatz von Gedanke und Natur sich in dem Begriffe des Geistes vermitteln soll. Fassen wir nun diese drei Theile im Allgemeinen auf, so entsprechen sie wesentlich unsern drei ersten Theilen des Geistes, der Natur und der Welt, und wir behaupten damit, daß Hegel in seinem System eigentlich nicht über den Begriff der Welt hinausgekommen ist. Es kommen zwar in der Hegelschen Lehre vom Geiste auch die Begriffe von Recht, Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion, Philosophie, welche die übrigen Theile der Philosophie bei uns constituiren, vor, aber sie sind doch hier in einer untergeordneten Bedeutung genommen und stehen, wenn man sie näher betrachtet, vollkommen unter der Potenz der Welt. Wir finden hier dasselbe, was wir schon öfter zu bemerken Gelegenheit hatten, daß Hegel, vermöge seiner Methode, den richtigen Fortschritt angiebt, aber daß die Begriffe nicht in ihrem wahren Verhältniß und ihrer wirklichen Bedeutung zu Tage kommen, weil das andre Element, das der Anordnung fehlt, wodurch erst das Maaß in den Fortschritt hineinkommt, und die Gegensätze erst ihre volle Bestimmtheit und Abgrenzung unter einander erhalten, weshalb denn auch dieselben Begriffe, die fast in derselben Folge von uns entwickelt werden, doch durch ihre Stellung eine ganz andere Bedeutung erhalten. Dies geht recht deutlich daraus hervor, wenn wir sehen, wie der Staat, als das höchste Gebiet der Sittlichkeit, in die Weltgeschichte endet, und Kunst, Religion und Wissen selbst nur in der Form der geschichtlichen Entwickelung gefaßt werden. Als solche gehören sie aber der Welt an und ihrem Werden, es sind nur Formen des sich entwickelnden Weltgeistes, nicht die absoluten Begriffe selbst. In der Philosophie, der Religion, Kunst und des absoluten Wissens hat die Wissenschaft abzu-

leiten, was sie an und für sich sind, nicht wie sie der weltgeschichtlichen Entwickelung angehören, sie haben die absolute Religion, die absolute Kunst und das absolute Wissen aufzuzeigen, nicht die geschichtlichen Formen, in denen sie sich entwickelt haben, und die als solche der Philosophie der Geschichte angehören, welche in der Welt ihre Stellung hat. Damit hat das Hegelsche System in seiner Lehre vom Geist nicht das Höchste erreicht, was die Philosophie erreichen soll und kann, und Hegel scheint dies gewissermaßen selbst gefühlt zu haben durch die eigenthümliche Bedeutung, die er dem ersten Theil der Philosophie, der von der Idee handelt, vor dem letzten Theile der Philosophie, der des Geistes, zuschreibt. Es muß auffallen, wie er nur der Idee die absolute Wahrheit zuschreibt, wie er sie als den Begriff Gottes eigentlich ausdrückend überall für das Höchste ausgiebt, wie die Logik, die es mit ihr zu thun hat, als die Wissenschaft an sich dasteht, während Hegel sich zu scheuen scheint, ebenso hohe Ausdrücke von den Momenten des Geistes und selbst von der höchsten Form desselben der Philosophie zu gebrauchen. Und doch wäre es seltsam, wenn die Wissenschaft, über welche doch nach der Methode hinausgegangen werden muß, und die deshalb das Höchste nur in einer einseitigen Form enthalten kann, einen solchen Vorzug vor der folgenden und namentlich der letzten erhielte. Es scheint uns darin das Bewußtsein zu liegen, daß der sich immerfort aus sich selbst heraus entwickelnde Geist der Idee nicht vollkommen entsprechen könne, daß also der Geist in dem Wissen nicht, wie Hegel sich ausdrückt, das Zurückgekehrtsein der Idee in sich sei, sondern nur das Zurückkehren als ein werdendes, das sich auf keinem Punkte genügt und daher auch keinen Frieden bei sich findet. Dies erklärt sich aber vollkommener erst nach

unſerer Methode und nach unſerem Syſtem, indem ja jeder einfache Gegenſatz, wie wir geſehen haben, den erſten Begriff nicht vollkommen zu erſchöpfen im Stande iſt. Jeder Begriff hat zwei Gegenſätze, und durch beide wird er erſt vollkommen ausgedrückt; es iſt daher natürlich, daß die Vermittelung des einfachen Gegenſatzes auch nicht den erſten Begriff vollſtändig erſchöpfen kann, ſondern daß ein Inhalt in ihm verborgen bleibt, der gar nicht zum Bewußtſein kommt. Deshalb iſt nun auch in der Philoſophie des Geiſtes bei Hegel die Idee, wie ſie in der Logik entwickelt iſt, nicht vollſtändig gegeben, ſondern ſie bleibt ein Höheres dieſem gegenüber, wenngleich ſie nach der einen Seite hin durch das Hindurchgehen durch die Natur und durch die Entwickelung in den Formen des Geiſtes ſich ſelbſt höher emporgeſchwungen hat, aber auch eben nur nach der einen Seite hin, weshalb denn in der andern Richtung der Proceß fortgeſetzt werden muß, der ſie wahrhaft wieder zu ſich zurückführt.

Dieſe andre Seite iſt es nun, welche Schleiermacher vorzüglich herausentwickelt hat. In ſeiner Dialektik nämlich ſcheidet er das ganze Gebiet der Philoſophie, ſeiner Viertheilung gemäß, in Phyſik und Ethik, beruhend auf dem fließenden Gegenſatz von Natur und Vernunft, und ihnen gegenüber in Dialektik und Mathematik, darſtellend die Idee des Wiſſens unter den iſolirten Formen des Allgemeinen und des Beſondern. Bei der gedrängten Kürze, mit welcher dieſe Theilung am Schluß gleichſam nur beiſpielsweiſe gemacht wird, läßt ſich nicht recht anſchauen, in welcher Beziehung dieſe Wiſſenſchaften, genau genommen, unter einander ſtehen, und namentlich, wie die Mathematik, hier in einem ſehr weiten Sinne gefaßt, zur Dialektik ſich verhalten ſoll. Wie wir ſchon oben Gelegenheit hatten, zu bemerken,

daß die zweiten Gegensätze nicht mit voller Evidenz aus den ersten sich ableiten, so tritt dies auch hier wiederum ein, indem sich nicht recht begreifen läßt, welche Bedeutung der Unterschied des Allgemeinen und Besondern der Natur und Vernunft gegenüber behaupten könne und, wie das mathematische Wissen, gerade diesen Charakter des Besondern darstelle. Geht uns aber hier die klare Anschauung ab, so ist die Wiederaufstellung und Fixirung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, von Physik und Ethik, wie er schon in der alten Philosophie sich mit Bestimmtheit herausentwickelt hatte, von der größesten Wichtigkeit, und man wird versucht, auch nach alter Weise mit der Dialektik als dem Dritten zu jenen sich zu befriedigen. Dieser Gegensatz von Natur und Vernunft, auf welchen bei Schleiermacher durchgehend das bedeutendste Gewicht gelegt wird, kommt bei Hegel zu keiner Geltung, weil die Sittlichkeit selbst unter die Potenz des Natur- und Weltprocesses begriffen wird, und darin ganz aufgeht. Das Entgegengesetzte findet bei Schleiermacher Statt. Denn obgleich er den Unterschied von Natur und Vernunft mit der größesten Bestimmtheit als das ganze Wissen theilend setzt, so geht doch, vermöge seiner ganzen Betrachtungsweise, die Natur in der Vernunft unter, und das Ethische hat vor dem Physischen einen absoluten Vorrang. Er kann die Natur nicht an und für sich betrachten, sondern immer nur, wie sie sich als Object der Sittlichkeit darbietet, wie sie ganz Vernunft werden soll, und wenn er auch die entgegengesetzte Richtung festhält, daß die Vernunft Natur werde, was ist es anders, als das in die Erscheinung Treten der Sittlichkeit? Die Natur hat ihm keine Bedeutung für sich ohne die Sittlichkeit, sie ist gleichsam für ihn nur da, um die verschiedenen Richtungen von dieser aufzuzeigen und das

Gebiet derſelben zu theilen. Daher hat denn auch ſeine ganze weitere Entwickelung der Philoſophie im Einzelnen ſich der Seite der Ethik zuwenden müſſen, und es iſt wohl nicht bloß ſeine individuelle Perſönlichkeit und die beſondere Richtung ſeiner Studien geweſen, die dieſes Reſultat hervorgebracht hat, ſondern es lag ſchon in ſeiner Methode mit Nothwendigkeit vorgebildet. Selbſt wenn er die Phyſik hätte ausbilden können und wollen, würde ſie immer den Weg eingeſchlagen haben, aufzuweiſen, wie in ihr ein Material ſei, an der die Sittlichkeit zur Erſcheinung kommen könne, und wie die Geſetze der Natur denen der Ethik entſprächen. Dies hat Schleiermacher in ſeiner Sittenlehre, da, wo er den Begriff derſelben der Natur gegenüber entwickelt, beſtimmt genug ausgeſprochen, und vornämlich in der intereſſanten academiſchen Abhandlung über den Unterſchied zwiſchen Natur und Sittengeſetz erſcheinen beide als vollkommen in einander übergehend und eigentlich nur als eine Wiſſenſchaft.

Sehen wir nun aber noch genauer zu, ſo hat in der Ethik die Lehre vom höchſten Gut bei Schleiermacher das größeſte Uebergewicht und die beiden andern Begriffe der Tugend und Pflicht, die zwei mit jener coordinirte Wiſſenſchaften bilden ſollen, treten hinter jene ſehr in den Hintergrund zurück, und erſcheinen gleichſam nur als Hülfswiſwiſſenſchaften zu ihr. Nicht allein, daß ſie Schleiermacher nur mit wenigen Strichen entworfen hat, während jene den eigentlichen Inhalt der Sittenlehre ausmacht, ſo iſt auch ihre Ableitung parallel mit der Lehre vom höchſten Gut nur ſehr loſe zuſammenhangend, und man kann ſich nicht recht überzeugen, daß ſie das ganze Gebiet des Sittlichen vollſtändig theilen. Schleiermacher hat es bei ihrer Anordnung nicht zu der gewöhnlichen Schärfe ſeiner Architectonik gebracht, nach

welcher ſich die einzelnen Theile aus doppelten Gegenſätzen, die ſich beſtimmt ausſchließen, ergeben. Namentlich aber erſcheint die Begründung der Pflichtenlehre neben der Tugend und dem höchſten Gut am ſchwächſten, wie ſie denn auch von ihm am unentwickeltſten gelaſſen iſt. Vergleichen wir die drei Theile der Sittenlehre aber mit der unſrigen, ſo entſprechen ſie der Moralität, dem Recht und der Sittlichkeit im engern Sinne des Worts, nur daß die Moralität den Begriff der Tugend nur als einzelnes Moment und daneben das ganze Gebiet der Pflicht und eine Menge von andern Begriffen enthält, welche die ſittliche Perſönlichkeit conſtituiren, das Recht aber als die objectivirte Seite der Pflicht angeſehen werden kann. Die Lehre vom höchſten Gut aber ſteht ganz parallel unſrem Begriffe der Sittlichkeit im engern Sinne, und enthält vollkommen die Momente in ſich, die Schleiermacher dort aufſtellt, nur daß außerdem die Vermittelungen hinzukommen, die jener vermöge ſeiner Methode nicht berückſichtigt hat.

Iſt nun die Sittlichkeit bei Schleiermacher vorzüglich in der Lehre vom höchſten Gut begründet, ſo iſt die Natur, die dieſer gegenüberſteht und wie ſie hier gefaßt wird, weſentlich der Begriff der Welt, wie wir ihn ebenfalls der Sittlichkeit gegenüber gefunden haben, die Natur, wie ſie in dem Proceſſe des Werdens gedacht iſt, als Ineinander von Geiſt und Natur, nur daß Schleiermacher den Unterſchied zwiſchen dem Geiſt an ſich und der ſittlichen Vernunft nicht macht. Seine Natur iſt daher auch, wie unſre Welt, die geſtaltete und fortwährend ſich geſtaltende, nicht die Natur, wie wir ſie im Gegenſatz zu dem Geiſt und damit als die Grundlage der Welt gefaßt haben, und ſie geht ebenſo, wie unſre Welt, durch die Beziehungen des Mechaniſchen und Organiſchen zu

dem Bewußtſein fort, in welchem ſie ſich an die Sittlichkeit anſchließt, und den Uebergang zu ihr bildet. Die Verwechſelung aber von Geiſt an ſich und ſittlichem Geiſt bedingt es, daß Schleiermacher den Gegenſatz zwiſchen Natur in dem angeführten Sinne und Sittlichkeit als einen fließenden betrachten muß, während wir in der Welt nur den Geiſt an ſich als wirkſam ſehend, den Gegenſatz zur Sittlichkeit als einen reinen anſprechen, der nicht durch einen bloßen Uebergang des Einen in den Andern aufgehoben werden kann, ſondern einer wahren Vermittelung in unſerm Sinne des Worts bedarf.

Sehen wir nun zuletzt darauf, wie Schleiermacher die vollkommene Identität von Phyſik und Ethik als die vollendete Wiſſenſchaft mit dem Namen der Weltweisheit bezeichnet, ſo muß es auch klar werden, wie dieſe unſerm abſoluten Wiſſen entſpricht, das ebenfalls Vermittelung von Welt und Sittlichkeit iſt, wie wir oben geſehen haben. Der Unterſchied zwiſchen dieſer Weltweisheit und unſerm abſoluten Wiſſen geht aber aus der Art und Weiſe, wie beide Gegenſätze ſich zu einander verhalten, und wie ſie ſich vermitteln, hervor. Bei Schleiermacher nämlich iſt das Ineinander ein Stehenbleiben auf derſelben Stufe, in welcher nur die Begriffe ſich völlig durchdrungen haben, ſo daß die Scheidung nicht mehr möglich und der Uebergang vollkommen vollbracht iſt, unſre Vermittelung dagegen iſt ein vollkommenes Aufgehobenſein der beiden Gegenſätze in einem höhern Dritten, das die einſeitige Form beider abgeſtreift hat. Daher bleibt denn das Wiſſen bei ihm durchaus ein ethiſches, das nur die Natur vollkommen beherrſcht, und ſie ſchlechthin überwunden hat, und eben deshalb iſt es auch nur ein Wiſſen der Welt, nicht ein Wiſſen Gottes, weil darin nur die Welt das Object des

ſubjectiven Thuns der Sittlichkeit iſt. Andrerſeits iſt aber damit auch dieſe Einheit nie realiſirt gegeben, ſondern nur in der wiſſenſchaftlichen Geſinnung als Grund und Quell alles Wiſſens, weil ſie in der Wirklichkeit immer nur erſcheint als relativer Uebergang des Einen in das Andere, und daher immer nur Natur und Sittlichkeit iſt, keine von dieſen unterſchiedene Geſtalt haben kann. Wir dagegen haben dem abſoluten Wiſſen ſelbſt eine wirkliche Stellung innerhalb des Gebietes der Philoſophie geben müſſen, in welcher es die Welt und die Sittlichkeit in beſtimmten Formen vermittelt, die eine Anſchauung von dem abſoluten Wiſſen und damit einen Ausdruck für Gott ſelbſt geben, wenngleich wir uns beſchieden, das abſolute Wiſſen ſelbſt nicht abſolut zu haben, in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit und Vollendung. Wiſſen Gottes mußte es aber deshalb ſein, weil die Welt nicht mehr das Object deſſelben war, noch die Sittlichkeit, ſondern das, in dem beide ihren Urſprung und ihr Ziel finden, als das ſchlechthin über ſie Hinausgehende. *Gott iſt das abſolute Wiſſen, das abſolute Wiſſen iſt Gegenſtand der Wiſſenſchaft, aber nicht die Wiſſenſchaft das abſolute Wiſſen ſelbſt.*

Inſofern entſpricht daher das Schleiermacherſche Syſtem im Allgemeinen unſern Begriffen von Welt, Sittlichkeit und abſolutem Wiſſen, wie das Hegelſche dem von Geiſt, Natur und Welt, und wir konnten daher behaupten, daß die Schleiermacherſche Anſchauung die in der Welt ſtehen gebliebene Vermittelung des Hegelſchen Syſtems nach der andern Seite fortgeführt habe, indem die Schleiermacherſche Richtung gleichſam auf der, welche das Hegelſche Syſtem genommen, ſenkrecht ſteht. Sehen wir nun aber darauf, wie Schleiermacher das abſolute Wiſſen nicht entwickelt, ſondern nur als ein

nicht zu verwirklichendes Ideal in der Ahnung hat, andrerseits aber die Welt ihm ganz unter der Potenz der Sittlichkeit steht, so stellt sich das Verhältniß der Hegelschen zur Schleiermacherschen Philosophie einfach so, daß Hegel den Begriff der Welt im ausgedehntesten Sinne des Worts zum Gegenstand seiner Speculation gemacht hat, und zwar so, daß ihm der Begriff der Sittlichkeit selbst untergeordnet wird, Schleiermacher dagegen den Begriff der Sittlichkeit entwickelt und in diesen alles Uebrige hineinzieht. Und daraus ergiebt sich denn auch die verschiedene Auffassung, die beide dem Begriff des Wissens selbst geben, indem Hegel dasselbe als höchstes Bewußtsein, Schleiermacher dagegen als höchste sittliche That faßt, zwei Momente, die beide im Wissen wirklich gesetzt sind, aber vermittelt werden müssen, wenn sie das absolute Wissen geben sollen, wie denn auch wir in dem Systeme der Welt diesen Begriff des Wissens als absolutes Denken, in dem der Sittlichkeit als höchste Wissenschaft finden, während erst in dem absoluten Wissen sich beide Momente vollkommen verknüpfen. Erst in diesem absoluten Wissen ist dann auch der Geist schlechthin in sich zurückgekehrt, um mich des Hegelschen Ausdruckes zu bedienen, so daß er nicht mehr hinter der Idee zurückbleibt und diese gewissermaßen noch einen Ueberschuß in sich behielte, durch welchen das ewige Werden des Wissens bedingt ist.

Ueberschauen wir nun unser System und die beiden Richtungen, in welche das Hegelsche und Schleiermachersche aus einander gegangen sind, so kann man allerdings sagen, daß Hegel die Seite der Objectivität vertritt, Schleiermacher die der Subjectivität; denn darin eben stehen sich ja Welt und Sittlichkeit gegenüber. Hegel hat den Weltgeist in allen seinen Momenten entwickelt, Schleiermacher die freie Persönlichkeit als die Grundlage, auf der alle Sittlichkeit ruht.

Deshalb hat denn auch Hegel, wenngleich er die Sittlichkeit in seine Welt hineinzieht, der Persönlichkeit nicht ihr volles Recht angedeihen lassen können und die Freiheit selbst unter die Potenz der Nothwendigkeit stellen müssen, wie, umgekehrt, Schleiermacher die Bedeutung des Geistes gegenüber der Sittlichkeit nicht gefaßt hat, sondern jenen immer in diese aufgehen läßt. Mit diesem Gegensatz einer objectiven und subjectiven Richtung ist aber auch sogleich die Einseitigkeit beider aufgezeigt, in welcher keine vor der andern einen Vorzug hat. Denn erst in der Einheit und Vermittelung von beiden ist das Absolute gegeben, das wir in den Formen der Religion, der Kunst und des absoluten Wissens aufgestellt zu haben glauben.

Wir müssen deshalb auch behaupten, daß so wenig Hegel wie Schleiermacher das Wesen dieser Begriffe an sich und in ihrem Verhältniß zu den übrigen Gebieten des Wissens richtig erkannt haben, und glauben eben darin ein Verdienst ansprechen zu können, daß wir ihnen die rechte Stellung und die wahre Bedeutung zuertheilt haben. Bei Hegel ist die Religion, die Kunst und das Wissen nur eine Geschichte der Religion, der Kunst und der Philosophie, und damit eine Entwickelung der endlichen Formen, in welchen sie in der Welt zur Erscheinung gekommen sind. Die Religion hat ihm denselben Inhalt wie die Philosophie, nur in der Form der Vorstellung, wie diese in der Form des Begriffs und die Kunst in der der Anschauung; es sind nur die verschiedenen Gestalten, in denen der Weltgeist in seinem Denken sich zum Bewußtsein kommt. Wie er den Begriff der Persönlichkeit in ihrem wahren Sinne nicht kennt, sondern sie immer mit Einzelwillen und einzelnem Bewußtsein verwechselt, so kann er auch kein Personwerden des Geistes, worauf alle Religion beruht, anerkennen, sondern er muß

die Perſönlichkeit als eine Einſeitigkeit aufgeben, indem natürlich das einzelne Bewußtſein in das allgemeine aufgehen ſoll. Die Religion aber iſt nicht mehr bloß Bewußtſein, ſondern als ein Höheres darüber hinausgegangen, oder, wenn man will, auf der andern Seite, die eben ſo ihre Richtigkeit hat, noch nicht Bewußtſein, ſondern das allem Bewußtſein Vorhergehende. Ueber das Bewußtſein hinausgegangen iſt ſie, weil ſie die Perſönlichkeit in ſich aufgenommen hat, die ſelbſt über das bloße Bewußtſein hinausgeht; noch nicht entwickeltes Bewußtſein iſt ſie, weil ſie nur noch unmittelbarer Geiſt iſt, der die Natur noch außer ſich hat, und darum noch nicht das Object beſitzt, an welchem er ſich zum Bewußtſein entwickeln kann. Eben daſſelbe drückt Schleiermacher ſchön aus, wenn er die Religion weder ein Wiſſen nennt, noch ein Thun, ſondern ſie ins Gefühl oder Selbſtbewußtſein ſetzt, mit welchem er ganz etwas Anderes ausgedrückt haben will, als man ſonſt darunter verſteht, weshalb er denn auch ſo allgemein mißverſtanden worden iſt. Denn jenes Gefühl oder Selbſtbewußtſein iſt gar nicht Bewußtſein in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, ſondern vielmehr jenes Beiſichſein des perſönlichen Geiſtes, in welchem er von den Dingen der Außenwelt noch gar nichts weiß, und deshalb weder zum Denken noch zum Thun angeregt wird, aber die Kraft hat, in beides überzugehen, wenn er erregt wird, und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl iſt nichts Anderes, als der Ausdruck für dieſes völlige Aufgegangenſein der Perſönlichkeit in den abſoluten Geiſt. Aber indem eben Schleiermacher dieſe Seite der abſoluten Abhängigkeit beſonders hervorkehrt, vergißt er doch die andre Seite, vermöge welcher eben in der Religion die Perſönlichkeit ſich erſt wahrhaft frei fühlt als Perſon in dieſem Einsgewordenſein mit dem Geiſte. Daher bleibt ihm denn auch die Re-

ligion in der ſubjectiven Richtung, nach welcher ſie nur etwas für die Perſon iſt, nicht auch für Gott, und die Objectivität der Religion geht verloren. Dennoch aber muß anerkannt werden, daß Schleiermacher das Weſen der Religion nach dieſer Seite weit tiefer erfaßt hat, als Hegel. Dies iſt aber auch der Grund geweſen, weshalb er die Religion in das Gebiet der Philoſophie, wie er es beſtimmt, nicht hat aufnehmen können, ſondern ihrer Wiſſenſchaft, der Theologie, eine eigne Stellung der Philoſophie gegenüber hat geben müſſen. Denn, iſt die Religion kein Denken oder Thun und geht ſie über den Begriff der Welt hinaus, ſo kann ſie auch in einer Wiſſenſchaft, die es nur mit der Welt zu thun hat und weſentlich das Thun der Vernunft entwickelt, keine Stelle finden. Dabei liegt das richtige Gefühl zum Grunde, daß die Religion ſelbſt ein Anderes iſt zu Weltbewußtſein und Sittlichkeit, aber das Irrige beruht auf der Beſchränkung, welche der Philoſophie gegeben iſt, indem ſie ganz in das Gebiet der Sittlichkeit hineingezogen iſt. Ebenſo wie die Natur, wie die Sittlichkeit Gegenſtand des Wiſſens iſt, und damit als ſolche der Philoſophie angehören, ſo iſt auch die Religion nicht ſelbſt Wiſſen, ſondern gleichſam eine geiſtige Natur, die Object des Wiſſens werden kann und ſoll; die Religion als ſolche geht zwar über die Wiſſenſchaft als Moment der Sittlichkeit hinaus, aber deſſenungeachtet muß ſie Gegenſtand derſelben werden können, wie die Kunſt und das abſolute Wiſſen ſelbſt.

In der Philoſophie kommt daher die Religion bei Schleiermacher nur vor in der Ethik und hier natürlich als ein Thun, als die die kirchliche Gemeinſchaft bildende Thätigkeit, in welcher wir nur die Erſcheinung derſelben haben, nicht ſie ſelbſt. Ganz daſſelbe gilt von der Kunſt, die eben daſelbſt nur als Kunſtübung auftritt, nicht als eigentliche Kunſt; weshalb es denn Schleiermacher ſchwer fallen muß, eine Aeſthetik zu Stande zu bringen, in welcher der Begriff des Schönen wirklich entwickelt werden könnte, und nicht bloß eine Zuſammenſtellung von Kunſtregeln, die auf dem Gebiet der Ethik ihre Grundlage finden. Zuletzt aber die Wiſſenſchaft ſelbſt, wie ſie nichts Anderes als das höchſte ſittliche

Handeln iſt, ſo kann auch ſie nicht über das Gebiet der Sittlichkeit hinaus. Die letzte Stufe, welche ſie erreicht, iſt die Dialektik, in welcher ſie darüber zum Bewußtſein kommt, auf welche Weiſe wohl ein widerſpruchsfreies Denken zu erzielen wäre, und auf welchem Wege man zum vollendeten Wiſſen gelangen könne. So giebt auch ſie als Dialektik nur Kunſtregeln, und zeigt, wie der gegebene Stoff architectoniſch zu ordnen wäre, aber ſelbſtſtändig den Inhalt ſich zu ſchaffen und ihn vollkommen zu beherrſchen vermag ſie nicht.

So können wir denn zuletzt ſagen, daß der Gegenſatz von Welt und Sittlichkeit, der den Syſtemen beider Philoſophen ihre Richtung gegeben hat, ſich in den Methoden derſelben auf ähnliche Weiſe abſpiegelt. Die Hegelſche Methode gleicht dem Proceß der Welt, die in ihrer Entwickelung immer weiter fortſchreitet, ihre frühere Geſtalten negirt, um höhere an die Stelle zu ſetzen, die fort und fort neuen Inhalt aus ſich gebährt, und darin ſich immer mehr ihrer Kraft bewußt wird, um endlich zu einem abſolut höchſten Begriffe zu gelangen, in welchem aller Inhalt gegeben iſt und worin der Weltgeiſt ſich rein und ohne alle Hülle anzuſchauen vermag. Aber wie die Welt immer nur fortſchreitet, ohne Maaß in ihrer Bewegung zu beobachten, ſondern nur das Ziel im Auge habend, bald in größern, bald in geringern Evolutionen, bald ſcheinbar ruhend, bald hinwegſtürmend über ganze Reihen von Mittelgliedern, ſo auch die dialektiſche Methode, die dieſem Weltproceß nachgebildet iſt. Da kommt dann die Architectonik, die auf der Geſetzmäßigkeit des Sittlichen beruht, dazu und bringt Ordnung hinein in dies ungeſtüme, maaßloſe Treiben; ihr Gewiſſen ſagt ihr, wie es hätte ſein ſollen, und ſie geht nun an das in dem Bewußtſein Gegebene und durch den Weltproceß Entwickelte heran, und zeigt die ewigen Geſetze auf, nach denen ſich der Inhalt entwickeln muß, und nach denen der Weltproceß ſelbſt in ſeine Schranken zurückzubringen iſt. So geſtaltet ſie nach ihrer Methode dann eine ſittliche Welt des Wiſſens, über Zeit und Raum erhaben, als ein Ideal der Geſetzmäßigkeit und Ordnung, in welchem jeder Begriff ſeine wahre Stelle er-

hält und zu allen übrigen in das rechte Verhältniß gesetzt wird. Aber gebunden an die Welt durch ihren Gegensatz, kann sie auch nur ordnen, was diese zum Bewußtsein gebracht hat, sie bedarf immer einer Materie, die sie selbst nicht zu schaffen im Stande ist, und damit ist sie immer auf den Standpunkt der Kritik beschränkt, die Nichts selbstständig hervorbringt. Fortschritt und Ordnung, Ableitung und Kritik des Inhalts sind daher die Angelpunkte, um welche sich beide Methoden drehen, und beides war es, was wir in unsrer Methode vereinigten, indem wir sie zu einer schöpferischen machten, die in jedem Augenblick durch ihren Fortschritt zugleich ordnete, und durch ihre Anordnung so fortschritt, daß jedes neu Abgeleitete auch die Probe und Kritik des Andern wurde. Damit aber ist sie dem absoluten Wissen verwandt, welches, als Vermittelung von Welt und Sittlichkeit, die Ideen in ewiger Ordnung schafft, aus welchen sich die ganze Welt und alle Gesetze der Sittlichkeit entwickeln.

In diesem absoluten Wissen, welches nun der höchste Ausdruck Gottes ist, ist auch der Gegensatz von Pantheismus und Theismus vollkommen aufgehoben. Jener stellt das Absolute immer unter die Potenz der Welt als der höchsten Alles aus sich erzeugenden Kraft und des sich steigernden Lebens, diese unter den der Alles gestaltenden und ordnenden sittlichen Persönlichkeit und des Alles umfassenden und beherrschenden Willens. So aber schließen sich beide als gegenüberstehende Einseitigkeiten aus und erwarten eine sie zu gleicher Zeit beide in sich aufnehmende und die Gegensätze bindende Vermittelung. Denn der Pantheismus setzt Gott als den der Materie immanenten Geist, aus welcher Immanenz alles Leben und Bewußtsein hervorquillt, in immer neuen und höhern Evolutionen der als Keim zum Grunde gelegten absoluten Kraft, der Theismus dagegen betrachtet das Absolute als die höchste sittliche Persönlichkeit, die der materiellen Weltentwickelung schlechthin transcendent ihr das ewige Sollen vorschreibt, zu welchem jene nie hinanreicht. Damit aber setzen sich beide gegenseitig voraus, denn jener Proceß des sich ins Unendliche steigernden Lebens setzt

außerhalb ſeiner ein abſolutes Sollen und ein letztes Ziel, ohne welches jenes ewige Werden nicht erklärt werden kann, und auf der andern Seite, jene ſittliche Perſönlichkeit verlangt ſich gegenüber einen Stoff, welchem ſie tranſcendent ſein kann und den ſie nach den ihr einwohnenden Geſetzen zu ordnen und zu geſtalten vermag. Kurz, einen immanenten Geiſt kann es nur geben, wenn es zugleich einen tranſcendenten giebt, und ebenſo umgekehrt, denn beide beſtehen als ſolche nur durch den Gegenſatz, und hält man an dem einen feſt und ſchließt den andern aus, ſo iſt man in der Einſeitigkeit befangen, die ſich ſelbſt widerſpricht und auflöſt. Der immanente Geiſt iſt aber kein andrer neben dem tranſcendenten, ſondern beide ſind eins, ſie ſind eben in dieſer Einheit der abſolute Geiſt, der nur als abſolutes Wiſſen angeſchaut und begriffen zu werden vermag. Denn als ſolcher iſt er der Welt ſchlechthin immanent, die in dem ganzen Fortſchritt ihrer Entwickelung nichts Anderes herausſtellt als was ewig in ihm vorgedacht worden iſt, aber zugleich iſt er auch abſolut tranſcendent, indem er in der vollendeten Fülle und unendlichen Ordnung ſeiner Ideen durchaus überweltlich iſt und unerreichbar. In dieſem abſoluten Wiſſen iſt aber Gott auch ebenſo ewige Thätigkeit und lebendiges Princip, wie er der ewig Befriedigte, ſchlechthin bei ſich Seiende und in dieſer Befriedigung in ſich Ruhende iſt. Denn nicht nur da iſt lebendige Thätigkeit, wo noch ein unbefriedigter Zuſtand iſt und ein Ziel bevorſteht, das erreicht werden ſoll; da hat ja die Thätigkeit immer noch zu ringen mit dem materiellen Widerſtande, der ſie relativirt und ſie nicht vollkommen frei werden läßt; vielmehr wo die abſolute Befriedigung eingetreten iſt, iſt die Thätigkeit auch erſt am vollendetſten und geiſtigſten, und dies iſt nur im abſoluten Wiſſen geſetzt, in welchem der Geiſt in ſeiner abſoluten Thätigkeit ſich ſchlechthin genügt.

Wie aber nun in dem abſoluten Wiſſen der Gegenſatz von Welt und Sittlichkeit, von Immanenz und Tranſcendenz vollkommen aufgehoben und vermittelt iſt, ſo ſtellt ſich dieſer Proceß der Vermittelung ſelbſt dar nach ſeinen beiden Richtungen in den jenen beiden Gebieten parallelen Formen der

Religion und der Kunſt. Denn beide beruhen eben auf dem Gegenſatz von Immanenz und Tranſcendenz und der ſchlechthinigen Foderung nach Aufhebung deſſelben. Denn was iſt die Religion anders, als das Bewußtſein über die Incongruenz und den Gegenſatz des immanenten und tranſcendenten Geiſtes und die Sehnſucht, dieſen Gegenſatz ſo aufzuheben, daß der immanente ſich zu dem tranſcendenten erhebt und ſich mit ihm verſöhnt, und was iſt die Kunſt Anderes, als das Herabrufen des tranſcendenten Geiſtes in das Immanente, ſo daß dieſes ſich mit jenem erfüllt und der vollendete Ausdruck deſſelben wird. Und ſo iſt denn zu dem Abſoluten auch nur zu gelangen auf eben dieſen beiden Wegen, durch die Religion und durch die Kunſt hindurch. Sie daher in ihrer rechten Bedeutung und Selbſtſtändigkeit aufzufaſſen, gegenüber den Gebieten der Welt und der Sittlichkeit, muß die höchſte Aufgabe jeder Philoſophie ſein, die das Wahre und Abſolute wirklich zu erreichen ſtrebt. Nicht läßt ſich die Vermittelung von Welt und Sittlichkeit vollbringen und zum abſoluten Wiſſen gelangen dadurch, daß man ſie umgeht oder ſie in die Welt oder Sittlichkeit ſelbſt hineinſetzt, ſondern nur dadurch, daß man ihre abſolute Berechtigung anerkennt und den Weg betritt, den ſie zu dem abſoluten Geiſte eröffnen. Erſt dann, wenn recht erkannt wird, wie die Religion über die Welt erhebt und dann in lebendige Thatkraft übergeht, die als Kunſt dem Göttlichen eine Stätte bereitet, in der es wohnen und angeſchaut werden kann, wird auch das Abſolute immer tiefer ſich erkennen und begreifen laſſen und damit die Einſicht gefördert werden, wie das Göttliche weder in der Welt noch in der Sittlichkeit adäquat ſich findet, ſondern hier eine Scheidewand gezogen iſt, über welche hinaus es geſucht werden muß. Dann erſt iſt Gott Alles in Allem als der abſolut Einzige, aus dem, durch den und zu dem Alles geſchaffen iſt.

Gedruckt bei C. Feiſter.

Princip und Methode

der

Philosophie

mit besonderer Rücksicht

auf

Hegel und Schleiermacher

dargestellt

von

Dr. Leopold George.

Berlin, 1842.

Verlag von E. H. Schroeder.

Unter den Linden 23. im Jägerschen Hause.